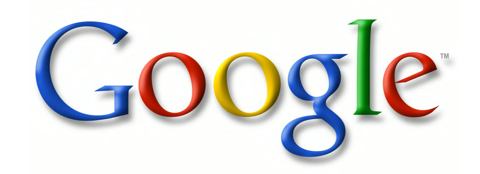
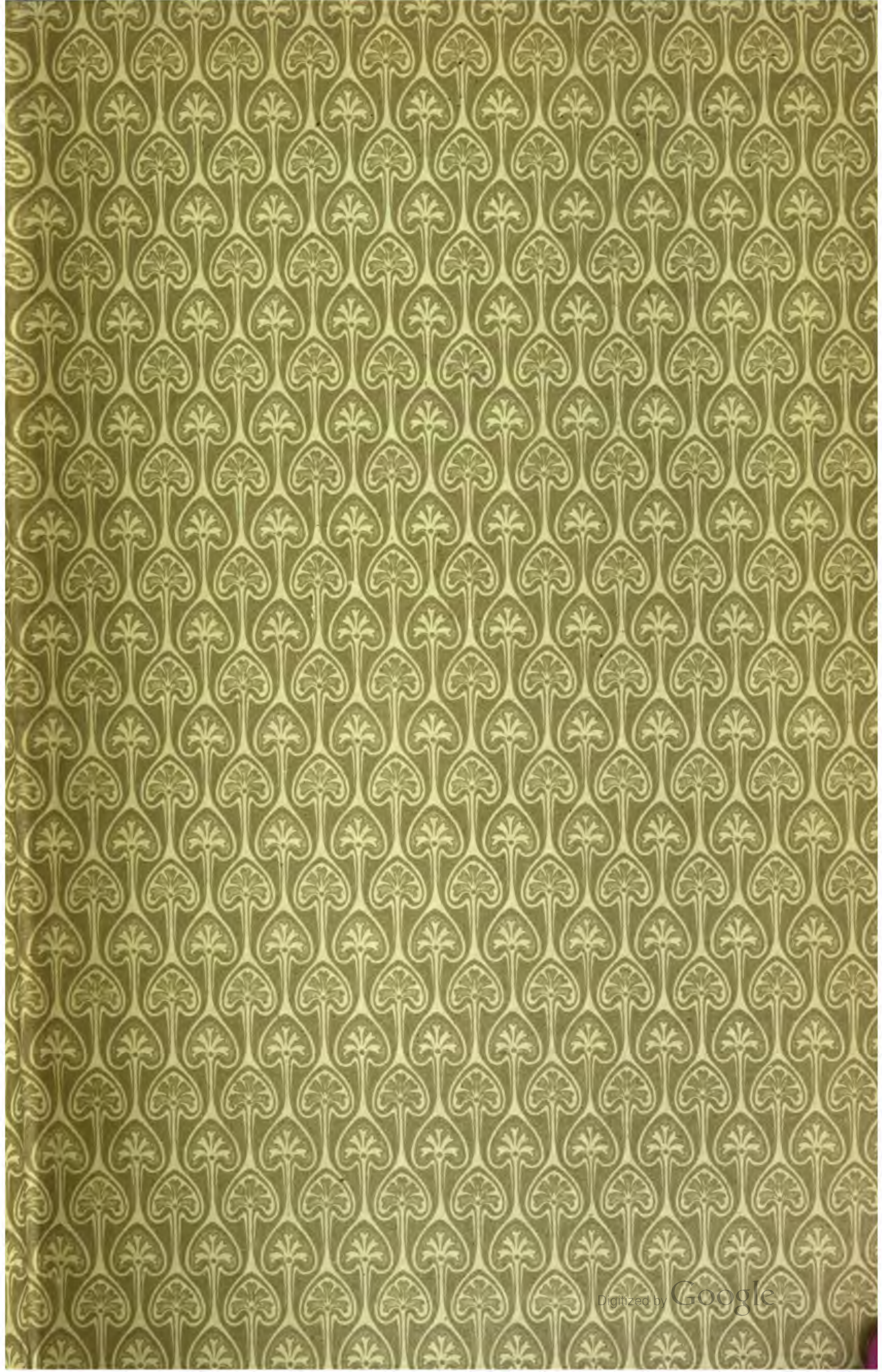










Die Ethik

der

Griechen und Römer.

von

Theobald Ziegler,
Professor am Gymnasium in Baden-Baden.



Bonn,
Verlag von Emil Strauß.
1881.

Herrn

Professor Dr. Eduard Zeller

in aufrichtigster Verehrung

zugeeignet.

Vorwort.

Es ist zunächst ein Zoll gebührender Dankbarkeit, wenn ich diesen ersten Band meiner Geschichte der Ethik Eduard Zeller widme. Denn ohne sein Meisterwerk über die Philosophie der Griechen wäre meine Arbeit ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Auf seinen Schultern ruht dieselbe ganz wesentlich, seine Resultate eignet sie sich vielfach an und seinen Spuren geht sie überall nach. Sein Name an der Spitze meines Buches möchte aber zugleich auch sagen, daß ich mich bemüht habe, in seinem Sinn und seiner Weise mein Werk zu gestalten, und daß ich dies gethan in der Ueberzeugung, daß seine Methode, die geschichtliche Entwickelung philosophischer Systeme darzustellen, für den Augenblick wenigstens die beste und richtigste ist. Wie weit mir dies gelungen, und wie weit ich daneben doch im großen Ganzen wie im Einzelnen meine Selbständigkeit gewahrt habe, so daß ich ja vielfach genötigt gewesen bin, gerade mit Zeller mich auseinanderzusetzen und ihm entgegenzutreten, das mögen meine Leser entscheiden. Überhaupt war ich niemals bestrebt, originell zu sein um jeden Preis, selbst auf die Gefahr hin deshalb an die Stelle des Richtigen das Falsche zu setzen. Ich höre gerne auf Autoritäten, und eine Ansicht, die ein Zeller oder Mommsen oder Teuffel aufgestellt haben, sehe ich mir erst recht genau an, ehe ich es wage, ihr entgegenzutreten; und selbst wenn ich zu andern Resultaten komme, bin ich überzeugt, daß auch auf der Gegenseite gute Gründe sein müssen, sonst würden so gescheite Männer nicht so geurteilt haben. Darum wird man eine andere als rein sachliche Polemik in meinem Buche vergeblich suchen.

Daß eine Geschichte der Ethik kein unzeitgemäßes Unternehmen ist, werde ich wol nicht erst lange beweisen müssen. Gerade in unseren Tagen, wo soviel Altes auf dem Gebiete des Glaubens und der Sitte in Trümmer geht, ist es dringend notwendig, eine Sittenlehre zu bekommen, die diesem veränderten Geiste der Zeiten gerecht wird. Eine solche fehlt uns noch,

wir haben höchstens die ersten Ansätze dazu. Wir können sie aber auch nicht bekommen ohne gründliche Kenntnis dessen, was gewesen ist und gegolten hat. Die Gegenwart ist auch hier ein Kind aller vergangenen Jahrhunderte, und so wäre auch die Sittenlehre der Gegenwart, selbst wenn sie brechen müßte mit den Anschauungen der Vergangenheit, dennoch nur auf ihren Trümmern und aus ihren Trümmern zu erbauen. Um also der systematischen Ethik den Weg zu bahnen und einen Neubau zu ermöglichen, habe ich es unternommen, die Geschichte dieser Wissenschaft zu schreiben. Ob jenes Gebäude dann von mir oder von einem andern errichtet wird, ist gleichgiltig. Da ich aber wenigstens die Absicht habe, seiner Zeit der Geschichte das System der Ethik folgen zu lassen, so habe ich alle die Fragen, welche etwa zur Einleitung aus einer systematischen Darstellung derselben hätten herübergenommen werden können, weggelassen. Und ebensowenig handelt es sich in einer Geschichte der Sittenlehre um eine Kritik der einzelnen Systeme. Die darauf folgende eigene Gestaltung müßte erst zu einer Kritik aller übrigen werden, soweit diese nicht schon von einem System am andern vollzogen wird. Man wird deshalb auch vergebens nach meinen eigenen ethischen Anschauungen suchen; Einzelnes wird ja wohl zu finden sein, aber im ganzen war ich wesentlich bemüht, hinter meinem Gegenstand ganz zu verschwinden. Jedenfalls bitte ich dieselben erst dann zu beurteilen, wenn ich sie einmal im Zusammenhang werde dargestellt haben.

Die Quellen, die ich benützt, habe ich in den Anmerkungen jederzeit gewissenhaft angegeben, und dort auch die klassischen Belegstellen, wo immer es möglich und passend schien, im Wortlaut zitiert. Ich halte das bei einer wissenschaftlichen Arbeit nicht für überflüssigen Ballast, sondern zur Bequemlichkeit und zur Kontrole für den, der sich näher mit der Sache beschäftigt, zweckmäßig und notwendig. Es soll damit nicht gesagt sein, daß auch in den beiden folgenden Abteilungen — der Geschichte der christlichen und der Geschichte der modernen Ethik — diese Einrichtung beibehalten werden wird. Was in dieser ersten Abteilung richtig und notwendig ist, wäre es vielleicht nicht ebenso in den beiden übrigen. Überhaupt denke ich mir für die verschiedenen Abteilungen meines Werkes nicht mit Notwendigkeit dieselben Leser, weshalb ich auch ohne Bedenken diesen ersten Band zunächst einmal für sich herausgegeben und demgemäß auch durchaus selbständig gestaltet habe.

Ob es möglich sein wird, die zwei folgenden Abteilungen in Einen Band zu vereinigen, wie es zunächst meine Absicht ist, weiß ich noch nicht.

Jedenfalls werde ich mich bemühen, sie sobald als möglich diesem ersten Teil folgen zu lassen.

Nicht unerwähnt will ich lassen, daß ich das zweite Kapitel unter dem Titel: „Die Anfänge einer wissenschaftlichen Ethik bei den Griechen" als Beilage zum Programm des Gymnasiums in Baden im Jahre 1879 bereits veröffentlicht habe. Der Inhalt dieses Programms ist, allerdings nicht ohne mancherlei Abänderungen, in mein Buch übergegangen, für das es schon von Anfang an bestimmt war.

Endlich habe ich noch zum Schluß den Bibliothekverwaltungen von Karlsruhe und Heidelberg, ganz besonders aber derjenigen von Straßburg meinen verbindlichen Dank auszusprechen für die Bereitwilligkeit und Liebenswürdigkeit, womit sie jederzeit meinen, oft recht weitgehenden Wünschen entgegengekommen sind. Es ist das für mich und meine Arbeit eine wahre Lebensfrage gewesen, da ich hier in Baden von wissenschaftlichen Hilfsquellen so gut wie ganz entblößt bin. Auch darf ich es nicht versäumen, meinem Freunde, Herrn Dr. Steiff, Bibliothekar in Tübingen, für seine freundliche Beihilfe in dieser Beziehung öffentlich und herzlich zu danken.

Baden-Baden, 1. Oktober 1881.

Theobald Ziegler.

Inhaltsverzeichnis.

Cap. 10.

Cap. 11.

Cap. 12.

Druckfehlerverzeichnis.

Seite 9	Zeile 9	v. o.	statt	Brasides l. Brasidas.
„ 36	„ 22	v. o.	„	Ausschluß l. Aufschluß.
„ 37	„ 20	v. o.	„	zusammenfassen l. zusammenzufassen.
„ 82	„ 1	v. u.	„	sinnlichen l. himmlischen.
„ 97	„ 21	v. u.	streiche: uns.	
„ 103	„ 12	v. u.	statt	erster l. echter.
„ 104	„ 12	v. u.	„	κακῶν l. κακιῶν.
„ 164	„ 16	v. o.	fehlt die Nummer 3.	

Vorbemerkung.

Eine Geschichte der Ethik hat zunächst die Moralsysteme der Philosophen darzustellen, das ist ihre erste und wichtigste Aufgabe. Als solche muß sie die Ansichten, welche jene gehabt haben, in dem Zusammenhang, in dem sie von ihnen vorgetragen worden sind, wiederzugeben suchen. Zu diesem Zweck wird sie in erster Linie historisch verfahren, den Stoff sammeln und sichten und ein möglichst treues und geschichtlich wahres Bild entwerfen. Andererseits kann sie aber auch nicht darauf verzichten, philosophisch zu sein. Denn nur so wird es ihr gelingen, in den Geist der Systeme einzudringen, das Einzelne in den richtigen Zusammenhang zu stellen und auch da, wo uns nur Trümmer überliefert sind, die Grundlinien des ursprünglichen Baues wieder zu erkennen und ihn bis auf einen gewissen Grad wenigstens zu rekonstruieren. Dann wird ihr auch im einzelnen Fall die Entscheidung darüber nicht schwer fallen, wie weit auf das Einzelne einzugehen und wie weit die Grundgedanken und Prinzipien mit ihrem Urheber in ihre Konsequenzen zu verfolgen sind. Und dasselbe wird nach rückwärts der Fall sein. Darnach ob die Ethik enger oder loser verbunden und verschlungen ist mit den sonstigen philosophischen Anschauungen eines Systems, wird es sich richten, wie weit wir dieselben beiziehen und darauf zurückgreifen sollen.

Aber nicht nur den ethischen Systemen der Philosophen, sondern auch den ethischen Anschauungen der Zeit, aus denen jene herausgewachsen sind und auf die sie ihrerseits wieder zurückgewirkt haben, hat die geschichtliche Betrachtung nachzugehen und sie zur Darstellung zu bringen. Ueber diese sittliche Anschauungs- und Empfindungsweise einer Zeit giebt uns natürlich in erster Linie die Literatur derselben Aufschluß. Wer immer das sittliche Gebiet berührt, sei es nun ein Dichter oder ein Historiker oder ein Redner, der verdient unsere Aufmerksamkeit und ist eine Quelle für die Kenntnis der Anschauungen seiner Zeit. Und ganz übergehen dürfen wir endlich auch nicht die thatsächlichen Zustände des sittlichen Lebens der Völker, denen die Moralphilosophen angehören, sei es nun weil ihre Ansichten nur aus jenen Zuständen heraus zu begreifen sind oder umgekehrt weil sie auf dieselben eingewirkt haben und ihnen entgegengetreten sind.

In welchem Umfang wir übrigens in jeder Periode diese allgemeineren Gesichtspunkte heranzuziehen haben, das wird sich darnach richten müssen, ob der Einfluß, den beide Seiten, die Theorie des Moralisten und die Praxis seines Volkes, auf einander gehabt haben, ein mehr oder weniger intensiver gewesen ist. Und dabei kommt noch etwas in Betracht: es ist dieser Einfluß zu verschiedenen Zeiten ein wesentlich verschiedener namentlich auch insofern, als bald die Theorie, die ethische Wissenschaft die Führung übernimmt und das Leben der Völker sich nach ihr richtet, bald umgekehrt die Wissenschaft abhängig wird von der sittlichen Anschauungsweise der Zeit und sich mehr oder weniger darauf beschränkt, dieser nachzugehen und ihr zu ihrem Ausdruck zu verhelfen.

Dieser letztere Unterschied scheint mir derart bedeutsam zu sein, daß gerade auf ihm die Berechtigung beruht, eine Geschichte der Ethik in drei Abteilungen zu zerfällen: die Geschichte der griechisch-römischen, die Geschichte der christlichen und die der modernen Ethik.

In **Griechenland**, dem sich, in dieser Beziehung wenigstens, Rom durchaus anschließt, hat die ethische Spekulation zunächst keine andere Aufgabe gehabt als die, das moralische Selbstbewußtsein des Volkes zu werden, d. h. die Sittenlehre ist hier nur der Niederschlag und Ausdruck der Volkssitte und der ethischen Anschauungen ihrer Zeit gewesen, und darum bald mehr jonisch bald mehr dorisch, jetzt griechisch und jetzt römisch gefärbt, und selbstverständlich nicht ohne kritische Opposition und reformatorische Ansätze im Einzelnen, wodurch auch diese realistische Ethik eine ideale Haltung annehmen kann. Das zeigt sich am deutlichsten daran, daß bis auf Aristoteles die Ethik eine durchaus nationale gewesen und in engster Verbindung mit der Politik geblieben ist: so lange es griechische Staaten giebt, ist der Mensch wie in der Praxis so auch für die Theorie, nur als Bürger ein sittliches Wesen. Dagegen wird nach Aristoteles die ethische Wissenschaft kosmopolitisch und trennt sich von der Politik, weil durch Alexander dem nationalen Staat ein Ende gemacht und das kosmopolitische Weltreich an seine Stelle gesetzt wird, und dadurch auch der Einzelne aufhört sich in erster Linie als Bürger zu fühlen und es für seine oberste Pflicht zu halten, politisch thätig zu sein.

Eine Pflichtenlehre aber, die sagt, was geschehen *soll*, giebt es natürlich auf dem Boden dieser naiven und realistischen Ethik nicht — die scheinbare Ausnahme der stoischen Schule bestätigt diese Regel —, sondern die Frage kann hier nur die sein: was ist in und an unserer Art zu sein und zu handeln das Gute? d. h. was ist Tugend? und was ist der Erfolg und die Frucht dieses tugendhaften Handelns? worin besteht das höchste Gut? Daraus ergiebt sich mit Notwendigkeit, daß diese griechische Ethik nicht eben energisch und einschneidend zurückgewirkt hat auf das Volk und sein Ethos, sondern daß sie ihm gegenüber weit mehr eine empfangende als eine gebende, eine abhängige als eine gebietende gewesen ist. Darum darf man in Griechenland die Ethik nicht verantwortlich

machen für das, was das Volk gethan und gedacht und für sittlich gut oder schlecht gehalten hat. Vielmehr richtet sich die Wissenschaft nach der Praxis, die Ethik nach dem Ethos, und es sind immer nur gewisse exklusive Kreise, die sich von den etwaigen Reformbestrebungen der Philosophen beeinflussen lassen.

Das Gegenteil hiervon gilt von der christlichen Sittenlehre. Hier ist die Theorie das erste, sie tritt, jedenfalls nach ihrer Meinung, unabhängig von der Anschauung des Volkes, in dem sie entstanden ist und im bewußten Gegensatz zu derselben mit der idealen Forderung an den Menschen heran: so sollst du sein, das sollst du thun und jenes sollst du lassen. Dabei ist dann die Frage nur die, ob die Menschen und Völker dieses Ideal auch zu verwirklichen im Stande sind. So wird die Ethik eines Volkes, das sich und soweit es sich in das Christentum eingelebt hat, gewissermaßen zur Probe für die Richtigkeit und Wahrheit dieses Ideals und für seine Stärke und Gewalt über die Geister, und darum muß hier weit mehr als dort eingegangen werden auf die sittlichen Zustände der Völker unter dem Einfluß des Christentums.

Auf der Grenzlinie zwischen diesen beiden Standpunkten, dem realistischen des Griechentums und dem idealistischen des Christentums, bewegt sich die moderne Ethik, die somit auch an beiden partizipiert. Anfänglich noch stark beeinflußt von den Gedankenkreisen des Christentums behält sie zunächst den idealen Charakter derselben vielfach bei, und noch das Kant'sche Moralsystem ist ja vorwiegend ein System des Sollens und der Pflicht. Aber dabei sucht man doch die ethischen Anforderungen und Gesetze nicht außer und über dem Menschen, sondern in ihm selbst und in seiner eigenen vernünftigen Natur; und so wird der Unterbau dieser modernen Ethik ein durchaus realer und empirischer. Und überdies verzichtet sie meist zum voraus auf eine bedeutende und eingreifende Wirkung auf das Volk und seine Sitte, so daß sich das Verhältnis doch mehr und mehr umdreht: die Ethik macht es sich wieder zur Aufgabe, die sittlichen Anschauungen und Grundsätze ihrer Zeit zu begreifen und denkend zu erfassen, und beschränkt sich der Praxis gegenüber darauf, hinzuweisen auf die schwachen und wunden Stellen derselben und höchstens reformierend und läuternd, nicht aber befehlend und umgestaltend ihrer Zeit gegenüberzutreten. Aus der Ethik des Sollens wird gerade in unserem Jahrhundert wieder eine Ethik des Seins, eine Beschreibung der realen sittlichen Zustände, eine empirische Analyse ihrer psychologischen Grundlagen, eine genetische Entwicklung ihres natürlichen Entstehens und Werdens; Statistik und Kulturgeschichte werden wichtige und maßgebende Hilfsmittel für die ethische Wissenschaft. Und doch ist ihr das idealistische Moment der zweiten Periode nicht verloren gegangen: die Pflicht ist zu einem wichtigen Faktor des Lebens geworden und findet nun natürlich als solcher auch eine Stelle im System der Moral.

Angesichts der Bedeutung der allgemeinen Kulturgeschichte für die

meisten Fragen der Ethik, von der wir eben gesprochen haben, könnte der Einwand gemacht werden, warum wir dann in einer Geschichte dieser Wissenschaft nicht alle Völker in den Kreis unserer Betrachtung ziehen. Allein man ist doch auf allen Gebieten des Wissens längst darüber einig und es bedarf daher keiner besonderen Begründung mehr, daß eben nur die sogenannten Kulturvölker Anspruch haben auf einen Platz in der Geschichte der Wissenschaften: im Altertum die Griechen und Römer, im Mittelalter die christlichen Völker, in der Neuzeit diejenigen, welche sich an der Gedankenarbeit unserer Tage beteiligen; daneben etwa noch die Juden als Vorläufer des Christentums und die Araber als Vermittler zwischen griechischer Philosophie und mittelalterlicher Wissenschaft. Das sind die Völker, bei denen der Gedankenstrom befruchtet und befruchtend weiter flutet von Geschlecht zu Geschlecht; nur bei ihnen hat die Vergangenheit Wert und Interesse, weil nur bei ihnen eine Gegenwart und eine Zukunft ist. Anderswo sind Ansätze, aber es fehlt die Blüte und die Frucht; oder hat sich ruinenartig, verknöchert und versteinert ein rudimentäres Gebilde erhalten, das, wie diese sogenannten Organe alle, nutzlos und unbrauchbar geworden ist. Interesse haben freilich auch diese Ansätze und Trümmer, nur nicht für den Geschichtschreiber der Ethik, sondern für den Ethiker und Moralisten selbst. Wenn es mir daher vergönnt sein sollte, der Geschichte ein System der Moral nachfolgen zu lassen, so werden sie in diesem ihre Stelle und ihre Verwertung finden.

Und nun nach diesen wenigen Bemerkungen, die ich vorausschicken zu müssen glaubte, gehen wir zu unserer ersten Abteilung, zu der Geschichte der Ethik bei den Griechen und Römern über.

Cap. 1.

Griechische Sitte und Sittlichkeit in den Zeiten des Werdens und Blühens.

1. Die Eigentümlichkeit der griechischen Ethik besteht, wie schon gesagt, wesentlich darin, daß die Philosophen dieses Volkes in realistischer Weise die sittlichen Anschauungen ihrer Zeit darstellen und zum Ausdruck bringen, daß also für sie die Sitte ihrer Heimat das fest Gegebene, sozusagen die Substanz ist, welche das ethische Denken in der Hauptsache als solche hinnimmt und anerkennt; und wenn es dieselbe auch da und dort reformatorisch bekämpft oder kritisch zersetzt, immer bleibt sie doch der Stoff des Denkens und die Grundlage des Systems. Daher ist es unsere nächste Aufgabe, uns mit dieser Substanz der griechischen Moral, mit der griechischen Sitte und Sittlichkeit selbst bekannt zu machen und die Grundzüge derselben kennen zu lernen.

Da nun aber die sittlichen Anschauungen der Griechen weder von Anfang an ganz einheitliche gewesen, noch im Lauf der Jahrhunderte immer und unverändert dieselben geblieben sind, so werden wir hier in der Einleitung darzustellen haben, was von frühe an und für geraume Zeit bei den verschiedenen Stämmen und an den hauptsächlichsten Kulturcentren als Sitte und als sittlich gegolten und sich fixiert und das Leben derselben eigentümlich gestaltet und bestimmt hat. Wie aber politisch betrachtet neben und über dem dorischen oder jonischen Stammesgefühl doch auch ein gesammthellenisches Nationalbewußtsein sich Bahn gebrochen hat, so werden sich auch auf dem Gebiete der Sitte gewisse Grundzüge herausgebildet haben, die das Leben des ganzen griechischen Volkes beherrscht und demselben das spezifisch griechische Gepräge verliehen haben. Auch diesem Gemeinsamen und Allgemeingiltigen werden wir hier nachgehen und es herausheben müssen.

Dabei werden wir freilich genötigt sein, an verschiedenen Punkten unseres Werkes von dieser allgemeinen Anschauungsweise und von der sittlichen Praxis des griechischen Volkes und seiner einzelnen Glieder zu sprechen, nämlich überall da, wo bedeutsame Veränderungen derselben stattgefunden haben; und ohne daß wir eine für unsern Zweck im übrigen wertlose Periodeneinteilung vornehmen, können wir doch sofort auf die

beiden Epochen hindeuten, wo ein solches Neues in den Gesichtskreis eintritt und eine Umgestaltung des sittlichen Lebens und der sittlichen Empfindungsweise unbestreitbar vor sich gegangen ist. Es ist erstens die Zeit der Sophistik, wo wir zu zeigen haben werden, wie mit ihr und wesentlich auch unter ihrem Einfluß eine Zersetzung der alten sittlichen Formen beginnt; und es ist weiter die Zeit Alexanders des Großen, durch den das Griechentum hinausgetragen worden ist in alle Welt und sich mit andern Lebensformen und -gestaltungen verknüpft und im Hellenismus eine letzte Neubildung versucht hat. Außerdem werden wir dem Römertum und seinen verschiedenen Phasen einen eigenen Abschnitt widmen in dem auch wieder diese allgemeine Seite zur Sprache kommen muß.

2. Über die ältesten Zeiten eines Volkes giebt eigentlich nur dessen Sprache Aufschluß, und so finden wir denn zunächst in dem gemeinsamen Sprachschatz der indogermanischen Völker eine Summe von sittlichen Grundgedanken niedergelegt, an denen auch die Griechen teilnehmen: das Institut der Sklaverei und die feste Form der Ehe und im Zusammenhang damit das Gefüge der Geschlechtsverbände sind für uns von besonderer Wichtigkeit; und die Gestalten der Erinyen weisen auch in dieser frühesten Zeit schon hin auf eine sittliche Wendung der ursprünglichen Naturreligion [1]). Und ebenso haben die Griechen wieder mit den italischen Völkern im Unterschied von den übrigen Indogermanen vieles gemein, was Kunde giebt von einer Periode des Zusammenseins mit jenen allein, in der sich eine gräkoitalische Kultur entwickelt. Der Ackerbau ist die Grundlage derselben, und Hestia-Vesta, die Griechen und Italikern gemeinsame Göttin, das Symbol der auf dem Ackerbau ruhenden festen Ansiedlung, „eine Quelle vieler schönen und ernsten Gefühle, welche über das Familien- und über das Gemeindeleben der Alten eine tiefgemütliche und echt religiöse Stimmung verbreiten“ [2]). So hat sich gerade das häusliche Leben bei beiden Völkern durch die Heilighaltung der Ehe als einer monogamischen und durch die von Anfang an hohe Stellung der Frau zu einem in der That sittlichen gestaltet. Und wenn auf das Haus der Geschlechtsverband und auf diesen der Staat sich aufbaute, so ist schon damit auch diesem von Anfang an ein eminent sittliches Gepräge aufgedrückt, und überdies sind auch gewisse Grundzüge der Verfassung, gewisse rechtliche Anschauungen von Strafe und Wiedervergeltung beiden Völkern gemein.

3. Aber frühe genug haben sich Griechen und Italiker getrennt und selbständig und individuell genug auf allen Gebieten ihr Leben gestaltet: in Familie und Staat, in Recht und Sitte, in Kunst und Religion hat jede dieser beiden Nationen ihre eigenen Bahnen eingeschlagen; was die eine vielleicht auf dem Boden des Staates und des Rechts nicht erreichte oder nur kümmerlich entfaltete, das hat die andere, indem sie ergänzend eintrat, um so energischer gepflegt und in die Hand genommen, und dafür hat dann jene da, wo diese zurückblieb, auf dem Boden der

Kunst das Höchste geleistet, und so haben beide ihre Aufgabe erfüllt und ihr Bestes beigetragen zu dem Bau, an welchem alle Völker mitzubauen berufen sind.

Selbständig haben also in erster Linie die Griechen ihr Leben gestaltet: damit weisen wir, ohne uns des Näheren auf diese Frage einzulassen, die Annahme zurück, als ob das griechische Wesen und Wissen, Leben und Glauben, Dichten und Trachten, Bilden und Schaffen, wesentlich beeinflußt, ja geradezu ein Produkt des Orients und seiner älteren und höheren Bildung gewesen wäre. Daß die Griechen gar manches, teilweise sogar Grundlagen ihrer Bildung aus dem Orient überkommen haben, ist ja wahr. Aber sie haben diese fremden Elemente so vollständig assimiliert, so individuell um- und ausgestaltet, daß sie in der Zeit, wo wir das Volk kennen lernen, nicht fremd mehr, sondern echt griechisch sind. Und wenn speziell für das sittliche Leben der Griechen die Freiheit und zwar die Freiheit des Bürgers innerhalb des freien Staates die eine, der Sinn für Maß und Gesetz, für Ordnung und Harmonie die andere Grundsäule, maßhaltende Freiheit und schöne Harmonie somit die charakteristischen Merkmale griechischer Sittlichkeit gewesen sind, so beweist das mehr als alles andere, daß die griechische Sitte im Leben des Einzelnen wie der Gesammtheit nichts gemein hat mit orientalischem Despotismus und orientalischem Knechtssinn, nichts mit orientalischer Maßlosigkeit und orientalischem Ungeschmack. Schön und frei hat der Grieche sein Leben gestaltet, schön und frei tritt uns die griechische Welt gleich in ihren ersten Anfängen, gleich bei Homer entgegen.

Von Homer als Epiker ist zum vornherein nicht zu erwarten, daß er uns genügenden Aufschluß geben werde über das was zu seiner Zeit — denn nur um diese, um die Zeit der Entstehung der beiden Gedichte im 9. Jahrhundert kann es sich handeln, da ihr natürlich der Dichter die Züge seines immerhin idealisierten Bildes entnimmt — als gut und böse angesehen worden ist im griechischen Volke. Er urteilt ja nicht, sondern er erzählt nur mit epischem Behagen von dem Thun und Treiben seiner Helden, ohne oder doch fast[3]) ohne Berücksichtigung seines ethischen Wertes oder Unwertes. Es läßt sich daher aus Homer nur ein Gesammtbild der sittlichen Zustände des griechischen Volkes in jenen ältesten Zeiten gewinnen[4]), ein Bild in großen Zügen, vor allem aus den zwei Hauptgestalten der beiden Epen, aus der des Achilleus und der des Odysseus. In ihnen treten uns die Tapferkeit und die Klugheit als die beiden Grund- und Kardinaltugenden dieses heroischen Zeitalters entgegen: die Tapferkeit, die nach unseren Begriffen noch etwas Wildes und Barbarisches an sich hat[5]), und die Klugheit, die zu Listen und Ränken ihre Zuflucht nimmt, welche wir vom moralischen Standpunkt aus für verwerflich erklären müssen. Ganz besonders ist es aber dann noch die Tugend des Maßhaltens, welche ja in der Ilias die ganze Geschichte vom Zorn des Peliden predigt; nicht umsonst heißt darin der, der „gerade dem Achill und Odysseus am meisten

verhaßt" war, Thersites, ein „maßlos redender"[6]). Und der Begriff der Hybris — man denke auch an die Freier und an die Bestrafung besonderer Frevler in der Unterwelt — ist ja nur das Gegenbild jener Tugend des Maßes.

Neben diesen allgemeinen Tugendidealen, wie sie Homer aufgestellt hat, finden wir dann eine Reihe einzelner charakteristischer Züge von Vaterlandsliebe, Freundschaft, Edelmut gegen Arme, Bettler, Hilfeflehende aller Art, hohe Achtung vor dem Weib, eine sittliche Anschauung von der Ehe[7]) und vom Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, endlich eine wahrhaft ideale Auffassung der Sklaverei, wie sie uns in den Gestalten der Euryklcia und des Eumaios entgegentritt[8]). Die Bestimmungsgründe des tugendhaften Verhaltens aber sind für den homerischen Menschen der Ruhm und die Ehre vor Göttern und Menschen — nicht die höchsten zwar, aber durchaus sittliche Motive des menschlichen Handelns. Durchweht endlich ist die ganze Dichtung von einem Hauche ungebrochenen, frischen und kräftigen Lebens- und Thatenmutes, der den Eindruck vollkommenster Gesundheit macht, neben welchem aber erfahrungsgemäß ein ganz klein wenig Weltschmerz als die notwendige Beigabe der Jugend und ihres lebensfrohen, heiteren Sinnes nicht fehlen darf[9]).

4. Den Gegensatz zu diesem heiteren, glänzenden Bild hellenischen Lebens, wie es Homer so farbenfrisch entworfen hat, zu dieser lebensfrohen Fest- und Feiertagsstimmung einer ritterlich-heroischen Welt werden wir später in Hesiod kennen lernen, dessen „Werke und Tage" Kunde geben von der gedrückten Werkeltagsstimmung des arbeitenden Volkes. Hier haben wir es zunächst mit einem andern Gegenbilde zu thun: Homer ist Ionier; vom ionischen Stamm und seiner Art zu sein und zu leben hat er seine Ideale, die einzelnen Striche und Züge seines Bildes genommen. Neben dem ionischen steht aber vom Anfang der griechischen Geschichte an ein zweiter Stamm, der dorische. Ihn lernen wir am besten aus der Gesetzgebung Lykurgs kennen, die hervorgegangen aus der schon bestehenden Sitte und sittlichen Anschauung — das beweist die Ähnlichkeit der Zustände im dorischen Kreta — ihrerseits wieder auf ihn zurückgewirkt und ihn erst ganz zu dem gemacht hat, was er seiner Anlage nach werden konnte. Es ist vor allem ein rauher, strammer Soldatengeist, der uns in der lykurgischen Verfassung entgegentritt, und der in der rohen und brutalen Unterdrückung der peloponnesischen Urbevölkerung, namentlich soweit sich dieselbe nicht fügen will, sofort in recht unliebenswürdiger Gestalt und Form erscheint. Aber es geht doch andererseits wieder ein urkräftiger, tiefsittlicher Geist durch die bürgerliche Zucht, wie sie Lykurg seinen Volksgenossen von frühester Jugend auf angedeihen lassen will. „Männerbändigend" nennt Simonides[10]) diese Stadt Lykurgs, und es ist ja wahr: gegenüber der freien Entfesselung der Individualität bei den Ioniern, finden wir hier die völlige Unterwerfung des Einzelnen unter das Ganze und die Hingebung des Einzelnen an das Ganze; und der Tod der 300

Spartiaten bei den Thermopylen, „wie das Gesetz es befahl", ist das schönste Zeugnis dieses sittlichen Patriotismus der Dorier und ihrer Treue gegen den Staat bis in den Tod. Aber der Gehorsam, diese Grundtugend des Spartaners, der Gehorsam gegen den Staat und seine Gesetze, und im Zusammenhang damit die tiefe Ehrfurcht und Unterordnung der Jüngeren unter die Älteren [11]) war, — und damit ist der griechische Grundcharakter im dorischen Stamm gewahrt — nicht Selbstzweck: das Gehorchen sollte nur die Vorstufe des Herrschens und Gebietens sein, zu Offizieren wurden diese dorischen Soldaten erzogen, und der eine Brasidas kann uns zeigen, wie viel Ein solcher dorischer Mann wert sein konnte. Und während man den Knaben schon mit sieben Jahren den Eltern wegnahm, ja während der Staat schon unmittelbar nach der Geburt über das Leben des Kindes entschied und wenn es gebrechlich war, kein Bedenken trug, es am Taygetos aussetzen zu lassen, gesellten sich nach freier Wahl Männer und Jünglinge zusammen, in der Weise, daß der Ältere als *εἰσπνήλας*, als der Begeisternde, den Jüngeren, den *ἀΐτας*, der auf seine Worte hören sollte, durch seinen Vorgang, durch Wort und Vorbild zu aller Tüchtigkeit zu erziehen und heranzubilden hatte. Man wird diese und eine ähnliche Einrichtung in Kreta freilich auch als die nationale Wurzel der Knabenliebe bezeichnen müssen, auf die wir unten noch zu sprechen kommen werden. Aber ursprünglich jedenfalls ist es ein tiefsittliches und echt griechisches Freundschaftsverhältnis gewesen, dem immerhin der ästhetische Sinn der Griechen von Anfang an ein pathologisches Moment beigemischt haben mag.

Besonders bedeutsam aber ist an dieser lykurgischen Agoge, daß auch die Frauen dieselbe oder doch eine ganz ähnliche Erziehung erhielten wie die Männer. Die Folge davon war die hohe Stellung, welche die spartanische Frau einnahm. Auch sie fühlte sich als Glied des Staates und, mindestens bis auf einen gewissen Grad, den Männern ebenbürtig; und darum galt ihre Stimme etwas im Rate der Männer, so daß die übrigen Griechen von einem „Weiberregiment" [12]) in Sparta reden konnten. Und im Haus war die Frau bei der häufigen Abwesenheit des Mannes ohnedies weit mehr als anderswo die Herrin und Gebieterin, wie das ihr Name *μεσοδόμα*, der Mittelpunkt des Hauses beweist. Daß aber trotz des freieren Verkehres beider Geschlechter und trotz des keckeren und derberen Wesens der Lakonierinnen, das sich schon äußerlich in ihrer ungenierten Kleidung dokumentierte, Zucht und Ehrbarkeit den Frauen in Sparta nicht gefehlt hat, ist bekannt genug. Nur ein häßlicher Zug entstellt dieses sonst nicht unschöne Bild: während der Mann nur Eine Frau heiratete, kam es vor, daß umgekehrt eine Frau mit mehreren Männern in rechtmäßiger Ehe lebte — also Polyandrie. Es hing das zusammen mit der politischen Betrachtung der Ehe als eines Mittels zur Erhaltung der Häuser und mit der Rücksicht auf die Zahl der Ackerlose; aber es beweist doch einen Mangel an Achtung für die Würde der Frauen und eine ziemlich weitgehende Abstumpfung des feineren sittlichen Gefühls.

Und woher hätte dieses auch in Sparta Nahrung schöpfen sollen? Denn die Erziehung war zu ausschließlich nur eine militärische, war vorwiegend nur eine körperliche. Und so fehlte der spartanischen Sittlichkeit von Anfang an die Harmonie und die höhere Weihe des Geistes. Freilich machte man schon wenige Jahrzehnte nach Lykurg den Versuch, diese Lücke durch Berufung auswärtiger Dichter, Sänger und Propheten auszufüllen, und die Musik wurde von der Zeit an ein Bildungsmittel der spartanischen Jugend. Aber wie die Geistesbildung zuerst fast ganz gefehlt hat, so blieb sie fortwährend ein nebensächliches Beiwerk. Und die Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit Sparta's, die alles Fremde und Neue mißtrauisch von sich ferne hielt, ließ auch das ursprünglich Gute und Schöne daran mehr und mehr verkümmern und verknöchern. Und ebenso mußte die Strenge und Härte, die Einfachheit und Schmucklosigkeit entweder zu Roheit und bäurischem Wesen oder aber zum Verfall des Ganzen führen; denn das dorische Wesen war auf eine Spitze gestellt, auf welcher es sich auf die Dauer nicht halten konnte. Beides ist eingetreten: für die Kultur Griechenlands hat Sparta nichts geleistet, und je weiter andere auf allen Gebieten fortschritten, desto weiter blieb es zurück. Und bald genug begann auch der Verfall: gerade die an das eiserne Geld gewöhnten Spartaner erlagen zuerst dem Einfluß des persischen Goldes und Silbers, und Pausanias ist nicht das einzige, nur eines der frühesten Beispiele dafür, wie sehr dem hartgewöhnten Dorier der orientalische Luxus imponierte. Andererseits beweisen aber doch Versuche wie die Gründung des pythagoreischen Bundes, und beweist die Vorliebe von Männern wie Plato und Xenophon für dorische Einrichtungen und dorisches Wesen, daß noch lange ein sittlicher Geist in dem spartanischen Volk und seiner Verfassung geblieben ist, der gerade die edelsten und besten der Griechen immer wieder angezogen hat.

5. An den Namen Lykurgs knüpft sich noch ein zweites, was wir hier nicht übergehen dürfen. Im Bund mit Iphitos, dem König von Elis, soll er die olympische Festfeier geordnet haben. Schon in Nord- und Mittelgriechenland hat der dorische Stamm eine ähnliche Schöpfung hinterlassen. Im Anschluß an den Kultus des Apollo, der als der Bringer alles Lichtes bald auch der Gott der Gesittung, der geistigen Reinheit, Ordnung und Gesetzmäßigkeit geworden ist, haben die Dorier, deren Hauptgott er war, eine Amphiktyonie gestiftet und bald Delphi zum Mittelpunkt derselben gemacht. Die Bestimmungen dieses völkerrechtlichen Bundes waren, daß bei Fehden keine dem Bunde angehörige Stadt zerstört und keiner das Trinkwasser abgeschnitten werden dürfe. Hier liegen die ersten Anfänge einer griechischen Nationalität, denn diese delphische Amphiktyonie umfaßte nicht nur dorische, sondern ebensogut auch jonische Stämme; und das Gefühl der nationalen Zusammengehörigkeit prägt sich zuerst in solchen rechtlich-sittlichen Grundsätzen aus.

Als aber die Dorier in den Peloponnes eingedrungen waren und

hier festen Fuß gefaßt hatten, war dieser Stamm mit seinem Sinn für staatliche Ordnung und Gesetzlichkeit sofort bemüht, auch hier eine ähnliche Einrichtung zu treffen, und es ist ganz bezeichnend, daß dieselbe ebenso wie die innerstaatliche Gliederung und Gestaltung, mit dem Namen Lykurgs in Zusammenhang gebracht wird. Er soll, wie gesagt, gemeinsam mit Iphitos von Elis das olympische Zeusfest wiederhergestellt und reorganisiert haben. Und wie für die delphische Amphiktyonie jene internationale Rechtsordnung besonders charakteristisch ist, so war es auch hier eine Art Gottesfrieden, welchen Sparta und Elis mit einander verabredeten und wofür sie die Garantie übernahmen. Nicht bloß sollten während der eigentlichen Festzeit alle Feindseligkeiten im Peloponnes ruhen, sondern Elis, das Land dieser Feier, sollte überhaupt von Krieg und Kriegslärm verschont bleiben und das olympische Orakel über Kriege von Griechen unter einander nicht befragt werden dürfen. Sind auch nicht alle diese Satzungen immer und unverbrüchlich gehalten worden, so gewannen doch die olympischen Spiele auf Grund solcher sittigenden Friedensartikel mehr und mehr das Ansehen eines allgemein hellenischen Festes und wurden recht eigentlich Symbol und Ausdruck der hellenischen Einheit. Und wenn Anfangs unter dorischer Vorherrschaft nur ausschließlich leibliche Uebungen und Kämpfe veranstaltet wurden, so fehlte schon ihnen die höhere sittliche Weihe nicht: galt es ja doch gewissermaßen alle vier Jahre dem Zeus zu zeigen, wie die griechische Jugend auf dem Gebiete körperlicher Tüchtigkeit und Gewandtheit ihm, dem vollkommensten Kämpfer und Sieger nacheifere und nachstrebe. Und bald sorgten die andern Stämme und Staaten dafür, daß den körperlichen Übungen auch die idealeren geistigen Wettkämpfe zur Seite traten und neben ihnen eine Rolle spielten.

Wie sehr aber bei diesen olympischen und allen ähnlichen Spielen die ideale Seite der Sache dominierte, das zeigt vor allem die Einfachheit des Preises, der dem Sieger zu Teil wurde: ein Kranz von den Blättern des Ölbaumes, oder anderswo ein Lorbeer-, Fichten- oder Eppichkranz war das offizielle Zeichen des Siegs. Das Bewußtsein, der Besten und Tüchtigsten einer zu sein unter allen Hellenen, das war der eigentliche Lohn des Siegers; und auch ein Siegeslied von Pindar oder die Nennung des Namens auf einem Denkmal in Olympia war nur ein idealer, kein materieller Erfolg und Gewinn; höchstens daß die einzelnen Staaten ihre heimkehrenden Sieger mit realeren Geschenken und Gütern ehrten.

Neben diesen idealen Zügen, die diesen Spielen ihre sittliche Berechtigung, ja einen hohen sittlichen Wert für den einzelnen wie für das ganze griechische Volk verliehen haben, dürfen wir freilich auch gewisse sittliche Auswüchse, die mit ihnen zusammenhingen, nicht ganz übergehen. Mochten die Griechen im ganzen noch so Recht haben, daß die gesunde kräftige Seele auch einen gesunden kräftigen Körper sich baue, eine gewisse Bevorzugung körperlicher Vorzüge schien in der Bedeutung dieser gymnischen Wettkämpfe doch ausgesprochen, und gerade darin lag die Gefahr einer

eiteln Überhebung ohne innere sittliche Berechtigung. Und daß die Einführung der Wagenkämpfe Anlaß zu prahlerischem Prunken und maßloser Verschwendung wurde, wissen wir aus der Geschichte der Tyrannis ebenso, wie wir aus einzelnen uns überlieferten Anekdoten schließen können, daß wenigstens im Faustkampf und Pankration die Verführung zu Roheit und Grausamkeit nahe genug lag.

6. Im dorischen Sparta, das auch den Festspielen von Anfang an ein so wesentlich dorisches Gepräge gegeben hat, war wie schon gesagt, der einzelne in erster Linie ein Glied des Ganzen und diesem, dem Staate völlig unterthan und untergeordnet, seine Sittlichkeit war in seinem Verhältnis zum Staate miteingeschlossen. Insofern blieben aber auch diese dorischen Soldaten dabei dem griechischen Charakter treu, als auch sie mehr zu Offizieren als zu gemeinen Soldaten, mehr zum Herrschen als zum Gehorchen erzogen wurden. In ganz anderer Weise war das in Athen der Fall, wo der Grieche weit mehr als in Sparta Individuum, Person für sich geworden ist und frei und selbständig auf sich gestellt dastand. Waren die Spartaner in ihren besten Zeiten tüchtigere intensivere Bürger, so waren die Athener bessere, sie waren mehr Menschen als jene[13]). Das hängt in erster Linie zusammen mit der Form der beiderseitigen Verfassungen. Im dorischen Sparta blieb zwar dem Namen nach das Königtum bestehen; aber bei der Beschränkung desselben durch die Zweizahl seiner Inhaber und durch die wachsende Macht der Ephoren war es in Wahrheit eine Aristokratie, nur nicht des Geistes, sondern der körperlichen Tüchtigkeit und des kriegerischen Mutes. Die Besten, die Spartiaten herrschen und herrschen unumschränkt über Periöken und Heloten. In Athen haben wir eine Demokratie, die von bescheidenen und beschränkten Anfängen in der Verfassung Solons ausgehend unter Perikles zur schrankenlosen Allgewalt des Volkes weiter schreitet, welches freilich gerade unter ihm der herrschenden Führung einer, seiner imponierenden Einzelpersönlichkeit sich beugen und fügen muß.

Daß jedoch auch innerhalb dieser alle gleichmachenden Demokratie der einzelne Bürger mehr gebietend als gehorchend dasteht, verdankt er dem zahlreichen Sklavenstand, auf den der ganze politische und soziale Zustand des athenischen Volkslebens aufgebaut ist. Auf diesem dunkeln Untergrund einer geknechteten Arbeiterkaste erhebt sich der athenische Bürger zur freien schönen Sittlichkeit. Denn sie allein erlaubt ihm, die banausische Arbeit zu verachten und von sich fern zu halten, Körper und Geist harmonisch auszugestalten und seine beste Kraft ganz und voll dem Staate zu widmen. Der maßhaltende Geist des attischen Volkes hat dieses unsittliche Verhältnis des Leibeigenen gemildert soweit immer möglich und sein Los humaner und menschenwürdiger gestaltet als irgendwo sonst. Aber es ist trotzdem der dunkle Fleck, der das sonst so farbenhelle und schöne Bild der attischen Kultur verzerrt und häßlich genug entstellt hat.

Human und schön aber war abgesehen hiervon in den besten Zeiten Athens die Sittlichkeit seiner Bürger, wie das der größte von ihnen, Perikles, in der herrlichen Leichenrede des Jahres 430 ihnen selbst bezeugt hat [14]). Dieses Ideal menschlich schöner Persönlichkeit, dieses wunderbare Ineinanderverwobensein freiester Bewegung im Staate und eines auf sittlicher Achtung und Scheu ruhenden Gehorsams gegen die geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze und Sitten, die harmonische Vereinigung von kriegerischer Tüchtigkeit auf der einen, von ästhetischer und philosophischer Durchbildung auf der andern Seite wurde vor allem erreicht durch eine Körper und Geist gleich sehr umfassende Erziehung, wie sie seit den Zeiten Solons Gesetz und Gewohnheit in Athen geworden war. Der Gymnastik steht hier von Anfang an die Musik im engeren und weiteren Sinne des Worts zur Seite, und Harmonie und Schönheit ebenso des Körpers wie des Geistes war der Zweck dieses Unterrichtes. Dabei ist namentlich Homer das A und das O desselben, der darum auch im späteren Leben dem Athener höchste sittliche Autorität blieb [15]). Plato hat zwar das sittlich Bedenkliche dieser Lektüre gerade für Knaben und Jünglinge hervorgehoben, im allgemeinen aber dürfen wir trotz dieses Angriffes überzeugt sein, daß sich die griechische Jugend an Homer mehr begeistert und erbaut, als sittliches Ärgernis genommen hat, um so mehr als die Griechen klug genug waren, ihren Söhnen und Schülern für gewöhnlich nicht den ganzen Homer, sondern nur einzelne passende Abschnitte desselben vorzulegen. Den Geist aber, wie er in der athenischen Erziehung der guten alten Zeit herrschte, lehrt uns eine Stelle in Aristophanes' „Wolken" kennen [16]), wo der Gerechte anhebt:

Darstell' ich demnach, wie es früherer Zeit mit der Kindererziehung bestellt war,
Da, Vertreter des Rechts, ich in Flor noch stand, und Ernst und Bescheidenheit herrschte.
Vor allem, da war niemals das Geschrei trotzköpfiger Kinder zu hören;
Fein ehrbar sah man die Kleinen des Orts mit einander am Morgen die Straße
In die Kitharaschule mit luftigem Kleid, wenn der Schnee auch stöberte, wandern.
Hier lehrte sodann sie der Meister, erzürnt, wenn die Schenkel sie kreuzten, ein Kraftlied,
Bald „Pallas du Städtebewältigerin", bald „fernhintönende Leier",
Im gehaltenen Ton, im gemessenen Takt, wie die Väter vor Zeiten gesungen.
Wenn da einer zu beifallssüchteln begann, Ausweichungen sang und Kadenzen,
Wie man jetzt sie beliebt nach Phrynis' Manier, Solfeggienschnörkelgeziere,
Dann gab es sogleich mit dem Röhrchen den Lohn, da die heilige Kunst er entweihte.
In dem Ringhof dann, wenn die Knaben zu ruhn in den Sand hin saßen, so mußten
Sie die Bein' ausstrecken, um schamhaft nichts die draußen erblicken zu lassen;
Und standen sie auf, so verwischten sie gleich in dem Sande die Spur, zu verhindern,
Daß Liebenden nicht der Natur Abbild unreine Begierden erregte.
Dann salbte da auch kein Knabe sich je bis über den Nabel hinunter;
Es umblühte darum ein gekräuselter Flaum ihm den Schooß wie 'ne reifende Pfirsich.
Nie drängten sie sich mit dem süßen Gegirr sehnsüchtigen kosenden Flüsterns,
Mit dem buhlenden Blick schmachtsüchtiger Lust an den Liebenden, Preis sich zu geben.
Auch durften bei Tisch niemals sie sich selbst Ein Stengelchen Spargel nur nehmen,
Noch vor den Erwachsenen gar vom Salat und vom Brei sich zu langen erdreisten,

Noch Naschwerk schmausen und leckeren Fisch, noch kreuzweis halten die Schenkel.
. . . . Ja gewiß! das eben ja war es,
Kraft dessen ein Marathonheldengeschlecht aufblühete meiner Erziehung.

Gerade diese Stelle zeigt aber auch den wunden Fleck dieser athenischen Erziehung auf: das Laster der Knabenliebe wurde gerade in den Palästren und Gymnasien groß gezogen. Wir haben schon oben, bei der Schilderung dorischer Zucht und dorischer Sitte, auf die nationale Wurzel derselben hingewiesen. Dazu kam nun noch der ästhetische Sinn des athenischen Volkes; dieses ästhetische Wohlgefallen an jugendlich schönen Körpern, die sich in den Ringschulen ohne alle Hülle in vollendeter Anmut zeigten, erhielt fast mit Notwendigkeit einen sinnlichen Beigeschmack, und diesen behält wenigstens für uns auch die reinste und edelste Form der griechischen Knabenliebe, so daß selbst die erhabensten Worte darüber bei Plato in eine schwankende Beleuchtung gerückt werden. Die rein sinnliche Form derselben galt übrigens auch in Athen für eine Schande und wurde sogar mit Atimie bestraft.

Dieser häßlichste Auswuchs des griechischen Volkslebens hing aber weiter auch zusammen mit der Stellung der Frauen, die gerade für Athen etwas Charakteristisches und Beschämendes hat. Homer weiß, entsprechend der hohen Stellung, welche in seinen Gedichten die Frau einnimmt, noch nichts von jener Unsitte; selbst die Erzählung von der Entführung Ganymeds[17]) enthält davon noch keine Spur. Ihre Entstehung fällt also wohl eben in die Zeit des Uebergangs von jener ritterlichen zur demokratischen Periode des Griechentums. Und eben damals nun, nach dem Untergang des griechischen Rittertums war auch die Stellung der Frau, speziell bei den attischen Ioniern eine immer tiefere und ungünstigere geworden. Schon die Erziehung der Frauen war eine inferiore, weil allzu ausschließlich dem Belieben des einzelnen Hauses überlassen, und so lernten die Mädchen fast nur zufällig und meist kaum das Allernotwendigste. Daher kamen die gewöhnlich noch sehr jungen Mädchen recht ungebildet in die Hand ihres Mannes, und nicht jeder mochte soviel Geduld und Einsicht haben, um die Erziehung seiner Frau zu vollenden, wie der Ehemann im Ökonomikus des Xenophon. Hier sehen wir freilich, daß auch die athenische Frau in ihrem Hause eine ehrenvolle Stellung erlangen konnte, aber auch nur — konnte; in Wirklichkeit erlangte sie eine solche selten. Je höher nun die Bildung der athenischen Männer stieg und je weiter ihr Gesichtskreis wurde, desto weniger Befriedigung fanden sie im Haus bei ihren Frauen, die in dumpfer Abgeschlossenheit und Isoliertheit teilnahmlos den Interessen ihrer Männer gegenüberstanden. So konnte die Frau dem Manne mehr und mehr nur noch sinnlichen Genuß, nicht zugleich auch geistigen Umgang gewähren, und darum suchten sich viele, und teilweise gerade die Besten schöne Knaben und Jünglinge zu vertrautem Verkehr aus oder wandten sich namentlich seit der Mitte des fünften Jahrhunderts den aus Ionien herüberkommenden Hetären zu, welche

Schönheit und Anmut, Bildung und die Gabe geistreicher Unterhaltung in sich vereinigten. Übrigens waren auch unter dieser Klasse der emanzipierten Frauen ideale Gestalten wie die einer Aspasia seltene Ausnahmen, denn die Hetären waren meist Sklavinnen, und gerade die Sklaverei trug in Athen wie überall zur Lockerung der ehelichen Treue und zu allzu laxer Beurteilung geschlechtlicher Ausschreitungen das Ihrige bei. Doch gab es auch in diesem Punkt für den Mann gewisse durch Gesetz und Sitte gezogene Schranken, und die Frau vollends traf im Falle des Ehebruchs von ihrer Seite die schwere Strafe der Atimie. Solon freilich wollte durch seine Gesetzgebung auch in dieser Beziehung[18]) nicht bloß legales Handeln sondern auch sittliche Gesinnung pflanzen im Volke der Athener, was wir überdies noch aus seinen Luxusgesetzen[19]) und aus seinem bekannten Verbote sehen, Schlimmes zu reden von einem Toten[20]). Und als Wächter über das sittliche Leben des Volkes bestellte er das ehrwürdige Kollegium des Areopags, der über Erziehung und Ehe zu wachen, dem Luxus zu steuern, Ärgernis zu verhüten oder wenn es bereits gegeben war, zu rügen und faule Schuldenmacher zu ehrlicher Arbeit anzuhalten hatte[21]). So war in den besten Zeiten Athens diese sittenrichterliche Oberaufsichtsbehörde in Wahrheit der Anker, der das athenische Staatsschiff im ruhigen Hafen der Zucht und Ordnung vor Sturm und Schaden aller Art bewahrte. Später als er im Jahre 459 dieses Aufsichtsrecht verlor, blieb es freilich jedem einzelnen unbenommen, in die Stelle des Areopag einzutreten und den durch Sittlichkeit Anstößigen vor Gericht zu ziehen; aber die Folge hiervon war auf der einen Seite große Laxheit und vielfache Straflosigkeit bei schlimmen Ausschreitungen; und andererseits war hierdurch den Denunziationen der Sykophanten Thür und Thor geöffnet, die statt zu bessern vor allem dazu beigetragen haben, das sittliche Leben des athenischen Volkes zu vergiften.

Ob auch die Komödie, auf die wir im Einzelnen noch zurückkommen werden, da sie wesentlich schon dem sophistischen Zeitalter angehört, als „eine Art von Surrogat für die Sittenpolizei“ in Athen angesehen werden darf, ist mir mit Schömann[22]) sehr zweifelhaft. Ich vermag überhaupt den Wert und Einfluß dieser älteren attischen Komödie weder in sittlicher noch in politischer Beziehung so hoch anzuschlagen, wie das z. B. E. Curtius in seiner griechischen Geschichte thut[23]), und selbst die ästhetische Höhe, auf welche sie gestellt zu werden pflegt, scheint mir weit mehr auf einem traditionellen Dogma als auf einem nachgeprüften Urteil zu beruhen, sonst würden gewiß manche Neueren weniger überschwenglich davon sprechen. Dagegen glaube ich voll und ganz nicht nur an die ästhetische, sondern auch an die sittliche Wirkung der Tragödie.

7. Denn — und darauf beruht eben das Falsche an der so oft gehörten Behauptung, daß die Griechen ausschließlich ein ästhetisches Volk gewesen seien — Ästhetik und Ethik waren bei ihnen und speziell bei den Athenern in den guten Zeiten ineinander verschlungen, diese in jener

aufgehoben im Hegel'schen Sinne des Worts, und so gingen beide mit einander Hand in Hand, und zwar nicht, wie mir scheint, mit dem einseitigen Vorwiegen des ästhetischen Elements. Tragödie und plastische Kunst des perikleischen Zeitalters sind sprechende Belege für den hohen sittlichen Geist, der Dichter und Künstler durchglüht und ihre Werke verklärt und adelt.

Und das wiederum — denn die griechische Kunst geht vom Kultus aus und mündet jederzeit in denselben ein — hängt zusammen mit dem sittlichen Geist der griechischen Religion. Diese ist freilich zunächst Naturreligion und die Mythen ebenso wie die einzelnen Göttergestalten auf die Naturbasis zurückzuführen. Aber wie sich der ästhetische Geist des griechischen Volkes und seine unter den Gesetzen des Schönen stehende Phantasie darin zeigt, daß der natürliche Vorgang zu einem humanen schönen Göttermythus umgestaltet wird, so tritt der ethische Geist des Volkes darin zu Tage, daß je weiter die Kultur vorschreitet, desto mehr sittliche Gedanken in diesen Mythen walten und wachsen und Bedeutung gewinnen [24]). Das scheint sich freilich auf den ersten Blick leicht widerlegen zu lassen, wenn man an die vielen unwürdigen Vorstellungen der Griechen von ihren Göttern und an alle die unsittlichen Mythen erinnert, in denen die Götter oft in einem recht schlimmen Lichte erscheinen. Aber wo in aller Welt läßt sich dadurch ein gläubiges Volk aus der Fassung bringen? Es reflektiert nicht auf das Unsittliche des Mythos, sondern nimmt denselben mit allem, was drum und dran hängt, als eine Art von Mysterium gläubig hin. Daneben ist aber der Zeus, der lügt und trügt und die Ehe bricht, dennoch der Gott der Treue und des Eids, der Schirmvogt des Familienrechts und der Patron des ehelichen Lebens, Prinzip aller Ordnung und Freund aller guten Zucht und Sitte. Athene verkörpert in sich die maßhaltende ἀρετή, die geistige Klarheit und sittliche Besonnenheit und ist als solche die Schutzgöttin des attischen Landes und Volkes, das in ihr sein innerstes Wesen verkörpert schaut. Und vollends Apollo, der Gott alles Lichtes, der Abwender alles Bösen, in dessen Namen alle Frevel gebüßt, alle Sünden gesühnt werden —, wer wollte ihm die hohe sittliche Bedeutung streitig machen? Und darum fehlt eine solche auch seinem Orakel in Delphi nicht: von dessen Einfluß auf das nationale Bewußtsein haben wir schon gesprochen; daß aber dieses ein sittlich kräftiges gewesen ist, das verdankt es dem sittlichen Geiste, in welchem die Priester Apolls dessen Sprüche verkündigten; gestützt auf seine Autorität haben die großen Gesetzgeber Griechenlands ihre ebenso wohl sittlichen als politischen Einrichtungen und Anordnungen getroffen zum Heile ihrer Mitbürger und zur Herstellung gesunder und lebenskräftiger Gemeinwesen. Unter seinem sittigenden Einfluß trat an die Stelle der Blutrache und des Blutgelds die gerichtliche Verfolgung des Mörders als eines Schuldbefleckten und Heilungsbedürftigen, trat die Reinigung und Sühnung des unabsichtlichen Totschlags oder auch des durch ernste Buße innerlich vor-

bereiteten Mörders. Und bekannt ist der sittliche Ernst, womit arglistige und selbstsüchtige Fragen von ihm abgewiesen wurden.

So könnte fast bei jeder einzelnen Gestalt der griechischen Götterwelt nachgewiesen werden, wie mit dem Fortschreiten der Kultur auch die religiösen Anschauungen versittlicht werden und jeder Mythenkreis eine ethische Färbung und Richtung annimmt. Neben Herakles, dem wir als sittlichem Vorbild bei den Cynikern wieder begegnen werden, wollen wir hier nur noch daran erinnern, wie vor allem in dem Kreis und unter dem Einfluß der eleusinischen Mysterien das Interesse für die Unterschiede des sittlichen Lebens die Vorstellungen über die Unterwelt umgestaltet hat: die Lehre vom Totengericht, vom Aufenthalt der Seligen im Elysion und von den Strafen der Verdammten im Tartaros sind Mythen und Dogmen von entschieden sittlichem Gehalt.

Jeder Anthropromorphismus verunreinigt die Religion und die religiösen Vorstellungen, und keine Religion anthropomorphisierte kühner und ungenierter als die griechische. Der wahrhaft Fromme aber nimmt daran keinen Anstoß; und so hat sicherlich der fromme Grieche die Vorstellung vom Neid der Götter niemals zur Rechtfertigung eigener neidischer Anwandlungen benützt, sondern instinktiv den tiefsittlichen Grundgedanken von der gerechten Bestrafung des menschlichen Übermuts und der menschlichen Überhebung herausgefühlt[25]), ebenso wie der fromme Jude im Zorn Jehovas die Heiligkeit seines Gottes ahnend sich klar machte. Aber wie in allen Religionen war die Zahl der wirklich Frommen auch bei den Griechen klein genug. Die εὐσέβεια, die darin bestand, den Göttern mit frommem Sinn zu geben, was ihnen gebührt, und die mit kindlichem Vertrauen und liebevoller Hingebung mit Opfer und Gebet an sie sich wandte und bemüht war, durch Reinigungen und Sühnungen aller Art körperliche und geistige Befleckung abzuthun und makellos und schuldlos vor sie zu treten, diese echte Frömmigkeit fand sich gewiß nur bei wenigen. Der große Haufe war in Aberglauben versunken, der immer mehr oder weniger unsittlich ist; die Halbgebildeten huldigten bald einer frivolen Aufklärung und wohlfeilem Aberglauben; die Philosophen aber bekämpften um des Unsittlichen willen, das sich in Mythologie und Kultus eingeschlichen hatte, die ganze Volksreligion und suchten und fanden volles Genügen in ihren mehr oder weniger atheistischen Systemen. Glauben und Wissen zu vereinigen gelang damals sowenig als jetzt; und der einzige, der es mit Energie versuchte, wurde als Gottesleugner zum Tode verurteilt!

8. Wenn nun die Griechen in der **Kunst** ihre Götter darstellten, so war ihnen freilich wie recht und billig die Schönheit das oberste Gesetz. Allein aus den Werken der besten Zeiten leuchtet uns eine so ideale Schönheit, eine solche Welt voll Maß und Harmonie, voll Erhabenheit und Würde, voll Keuschheit und Reinheit entgegen, daß zugleich ein tief sittlicher Gehalt darin unverkennbar ist. Wir können es heute noch beim

Anblick der Zeusbüste von Otricoli nachempfinden, wie Ämilius Paulus in Olympia beim Anblick des Goldelfenbeinbildes von Pheidias tiefinnerlich ergriffen und erschüttert war, als ob der Gott selbst in aller seiner Hoheit und Majestät, in all' seiner unendlichen Milde und Güte ihm persönlich erschienen wäre[26]). Wohl mochte es auch unter den Griechen unsaubere Gesellen geben, wie Athenäus[27]) von einem erzählt, deren sinnliche Begierden sich an den nackten Götterstatuen entzündeten; aber im allgemeinen werden diese idealen Gestalten ebenso wie auf uns, ja auf die für alles Schöne und Ideale so empfänglichen Griechen noch mehr als auf uns eine erhebende und veredelnde Wirkung gehabt haben. Und wenn man die Gebilde eines Pheidias und Polyklet und selbst noch die eines Skopas und Praxiteles mit den späteren Kunstwerken aus der Zeit nach Alexander dem Großen vergleicht, so sieht man so recht den Unterschied zwischen sittlicher Schönheit und idealer Erhabenheit auf der einen, Leidenschaft und Pathos auf der anderen Seite: rein physisches Leiden ohne sittliche Idee, Pathos ohne Ethos, das ist ja der Mangel der Laokoongruppe, und Ähnliches gilt auch vom farnesischen Stier[28]), während an jenen früheren Werken, besonders an den Schöpfungen eines Pheidias das Schönste das ist, daß hier die Schönheit dem sittlichen Gesetze des Maßes unterworfen ist; und gewiß war selbst die von Praxiteles ausgeführte Statue der Phryne in Delphi, die ein Cyniker nicht mit Unrecht „ein Denkmal griechischer Unsittlichkeit" genannt hat[29]), frei von jeder gemeinen Sinnlichkeit.

Was von der bildenden Kunst zu sagen ist, das findet ebenso und noch mehr seine Anwendung auf die Poesie. Wir werden ja davon vielfach noch im Einzelnen zu sprechen haben, und wollen darum hier nur an zweierlei erinnern: einmal an ein spezielles Vorkommnis, an die Berufung des Sängers Tyrtaios aus Attika nach Sparta in den Nöten des zweiten messenischen Krieges: nicht bloß das Heer zu Schlacht und Kampf zu begeistern, sondern vor allem die Pflichten des Einzelnen gegen das Ganze, die treue Anhänglichkeit an das Königshaus und die in ihm verkörperte Ordnung und Zucht und Sitte zu lehren und einzuprägen, war seine Aufgabe, und so wurde er, der Dichter ebenso wie kurz zuvor schon Terpander und Thaletas, zum sittlichen Reformator des zerrütteten Staates. Und zum zweiten sei hier noch einmal auf die Tragödie hingewiesen, wie sie von Äschylos und Sophokles vertreten war. Der tief sittliche Geist, in welchem hier die Stoffe aus der Mythologie behandelt und ethische Probleme aufgestellt und gelöst wurden — man denke an die Äschyleische Orestie oder an die Antigone und den Philoktet des Sophokles —, die Gestalten voll des höchsten Seelenadels, die Worte und Lieder voll sittlicher Weisheit und Tiefe, sie mußten wirken, sie mußten heben, adeln und läutern. Und selbst wenn es wahr wäre, daß diese Wirkung keine allgemeine gewesen, ist denn die Sittlichkeit eines Volkes immer nur nach der breiten Masse zu beurteilen, und nicht vielmehr darnach, bis zu welchem Grade der Vollkommenheit

gerade die Edelsten und Besten vorgeschritten sind? Weil „Iphigenie" oder „Faust" nur von den oberen Zehntausend gewürdigt und verstanden werden, sind sie darum weniger als die feinste und herrlichste Blüte am Baum des deutschen Geisteslebens zu bezeichnen? Übrigens ist es gar nicht so: gerade dies ist charakteristisch für das athenische Volk, daß hier das volle Verständnis und folglich auch die volle Wirkung der Werke eines Äschylos und Sophokles weit tiefer in alle Schichten des Volkes gedrungen ist, als dies bei uns der Fall sein könnte: wenn wir nur das Eine wüßten, daß das Urteil über den Preis und Wert der aufgeführten Stücke von zehn beliebig aus dem Volke ausgelosten Männern gesprochen wurde, so besagt das eigentlich schon alles; und wie feinfühlig das athenische Volk selbst zwischen den Zeilen zu lesen verstand, das beweist die Wahl des Sophokles zum Strategen im samischen Kriege in Folge der Aufführung der Antigone und der darin ausgesprochenen Grundsätze.

9. Ich habe im Vorhergehenden die Züge zusammengestellt, aus denen wie ich glaube im allgemeinen ein Bild von der Sittlichkeit des griechischen Volkes von seinen Anfängen an bis zur Zeit seiner höchsten Blüte unter Perikles gewonnen werden kann. Es ist im ganzen ein schönes und erfreuliches Bild, doch fehlt es demselben auch nicht an dunkeln Schatten und häßlichen Flecken. Die Knabenliebe und die Vernachläßigung des weiblichen Geschlechts und seiner Erziehung, die Institution der Sklaverei und die damit zusammenhängende Verkennung des sittlichen Werts aller, auch der niedersten Arbeit sind die schlimmsten und verhängnisvollsten unter den schon genannten. Auch wollen wir nicht verschweigen, daß die Wahrhaftigkeit niemals eine national-hellenische Tugend gewesen ist: zweizüngig war zu allen Zeiten die Politik Sparta's, die dorischen Kreter standen im Ruf der Unredlichkeit und Unzuverläßigkeit, und selbst die großen Erfolge zur Zeit der Perserkriege konnten nur durch den Trug und die Lügen des Atheners Themistokles vorbereitet werden, der überhaupt diese Mittel vielfach in Anwendung brachte. Und ebenso wirft es auf die Unbestechlichkeit der griechischen Staatsmänner ein eigentümliches Licht, daß nicht am wenigsten deshalb Aristeides der Gerechte hieß, weil er sich tadellos redlich zeigte in der Verwaltung öffentlicher Gelder, während umgekehrt der letzte große Athener, Demosthenes, wegen des schmutzigen Harpaloshandels von seinen eigenen Mitbürgern verbannt wurde, ohne daß es ihm gelang, seine Unschuld als eine über jeden Zweifel erhabene darzuthun.

Anlagen und äußere Natur, Schicksal und eigene innere Kraft haben zusammengewirkt, um auf so vielen Gebieten das griechische Volk jene einzigartige Höhe erreichen zu lassen, für die unsere Bewunderung dadurch nicht schwächer und kleiner wird, weil es, echt menschlich, auch viel gefehlt und geirrt hat. Und echt menschlich war auch seine Sittlichkeit. Freilich nicht bei allen Stämmen Griechenlands — darauf muß zum Schluß noch einmal hingewiesen werden — ist diese herrlichste Frucht menschlicher Gesittung gezeitigt worden: die Äolier blieben hinter den beiden übrigen

Stämmen weit zurück, roh und derb, stumpf und träge ergaben sie sich in Böotien einem wüsten Sinnengenuß bei lärmenden Trinkgelagen, und daß sie schließlich doch noch einen Silberblick in ihrem geschichtlichen Leben gehabt haben und an die Spitze Griechenlands getreten sind, das verdanken sie neben ihrer unverbrauchten Naturkraft doch nur dem Einen Epameinondas, der aus der pythagoreischen Philosophie die Kraft geschöpft hat, Theben mit sich und über sich selbst emporzuheben. Streng und hart, kräftig und mutig, bedächtig und langsam, konservativ und stabil, ernst und schlicht, mäßig und frugal, einfach und schmucklos — das sind die hauptsächlichsten Charakterzüge des dorischen Stammes. So giebt er den metallischen Zusatz, der der Mischung von Stoffen im griechischen Volke Festigkeit und Dauer verlieh. Sie sind das staatenbildende und staatserhaltende Element, und darum mag man K. F. Hermann[30]) immerhin zugeben, daß sie die Träger der nationalen Existenz gewesen seien; und ebenso wird man, wenn man an den appollinischen Kult denkt, den sie wesentlich geschaffen und ausgebreitet haben, das Prinzip der Ordnung, Klarheit und Harmonie, das Prinzip der maßhaltenden Besonnenheit und eine gewisse Summe von Idealität auch ihnen als Merkmal und Eigentum zugestehen können. Nur darf darüber der jonische Stamm nicht in Schatten gestellt und verkürzt werden. Freilich hat er etwas Weiches und Leichtes, etwas Schmiegsames und Bewegliches, das in Gefahr gerät, in Weichlichkeit und Leichtsinn auszuarten und dem Fremden gegenüber das Eigene preiszugeben; und auch im Innern verführt diese Beweglichkeit zur Unbeständigkeit und Zuchtlosigkeit. So war es vielfach im kleinasiatischen Jonien; in Attika dagegen, wo Natur und Sitte und Gesetzgebung zusammenwirkten, sind diese Gefahren wenigstens lange Zeit hindurch vermieden worden: die Weichheit und Leichtigkeit wurde hier zur feinfühligen Empfänglichkeit für alles Schöne und Gute und Wahre, die Schmiegsamkeit und Beweglichkeit zur Vielseitigkeit und geistigen Gewandtheit, die nirgends stagniert, sondern allen Anregungen offen bleibt und des Lebens Lust ebenso mit vollen Zügen schlürft, wie sie des Lebens Ernst mit Geistesgegenwart zu begegnen weiß. Schrankenlos werden alle Kräfte entfesselt, aber diese Kräfte tragen die Schranke und das Maß in sich selbst, und so wird in Athen erst das geleistet, was der griechische Geist zu leisten vermag: auch hier gestaltet sich ein Staat, der in sich fest geschlossen auch die Glieder straff zusammenhält, die er von außen her sich gewonnen hat; und in diesem Staat erst wird der Bürger zum freien Menschen, zur vollen Persönlichkeit, hier erst gelangt der Einzelne zur schönen Harmonie edler Sittlichkeit und humaner Geistesbildung. Nur der Athener konnte ganz Grieche und ganz Mensch zugleich sein.

Und auf diesem Boden konnten dann auch jene ethischen Gedankensysteme entstehen, welche echt griechisch, doch auch zugleich echt menschlich waren. Aber ehe wir zu dieser Höhe der griechischen Sittenlehre vordringen, müssen wir zuerst die Anfänge derselben und die ersten Versuche einer solchen kennen lernen.

Cap. 2.

Die Anfänge einer wissenschaftlichen Ethik bei den Griechen.

Während die griechische Philosophie vor Sokrates in der rein theoretischen Frage nach der Entstehung der Welt und der Erklärung der Natur im Ganzen anerkannt [1]) Großes geleistet, gewisse Fundamentalbegriffe und Grundanschauungen für alle Zeiten festgestellt und Systeme geschaffen hat, wie das atomistisch-materialistische des Demokrit, dessen Hauptsätze noch heute gleichberechtigt neben anderen fortbestehen, soll dagegen der Anfänger einer praktisch-ethischen Spekulation nach der gewöhnlichen Auffassung erst Sokrates gewesen sein. Allein wenn wir auch zugeben müssen, daß in der vorsokratischen Philosophie die ethischen Fragen hinter den kosmologischen zurückgetreten sind, so scheinen mir doch insgemein die Leistungen dieser wahrhaft schöpferischen Periode auf ethischem Gebiete unterschätzt zu werden.

Daher dürfte es immerhin der Mühe wert sein, näher zu untersuchen, was an solchen ethischen Spekulationen vor Sokrates vorhanden war, und ob wir nicht schon in dieser ersten Periode des griechischen Philosophierens Ansätze zu einer eigentlich wissenschaftlichen Ethik entdecken und aufzeigen können [2]).

Wie überall, so sind auch bei den Griechen die ethischen Reflexionen und Spekulationen in ihren ersten Anfängen teilweise verschlungen mit den religiösen und mythologischen Vorstellungen des Volkes. Es liegt daher nahe, bei Homer, der Quelle dieser letzteren, auch nach den frühesten Spuren von jenen sich umzusehen. Allein es ist nicht nur falsch, von einer „homerischen Ethik" [3]) zu reden, sondern selbst die paar Sätze allgemeinen Inhalts, in denen bei ihm moralische Betrachtungen und Gedanken ausgesprochen werden [4]), können nicht eigentlich als Anfänge einer ethischen Reflexion bezeichnet werden, denn sie stehen stets in direkter Beziehung zu dem vorliegenden einzelnen Fall, der den Anlaß dazu gegeben. Homer ist eine wichtige Quelle für eine Geschichte der Ethik, aber nicht für deren wissenschaftliche Seite, sondern wie wir schon gethan, um aus ihm ein Bild von den sittlichen Zuständen des griechischen Volkes in dessen frühester Periode zu gewinnen.

2. Anders bei Hesiod. Wir haben schon davon gesprochen, wie abweichend von dem homerischen das Bild des hellenischen Lebens ist, das sich in seinen „Werken und Tagen" spiegelt: es ist eine Stimme mitten heraus aus dem sich unbehaglich fühlenden und unter dem schweren Joche harter Tagesarbeit seufzenden Volke. Schon das bekannte Wort: [5])

> Doch vor die Tugend setzten den Schweiß die unsterblichen Götter,

bekundet diesen Stimmungswechsel; und der Wert, der hier auf die Arbeit gelegt wird [6]), sowie die mancherlei Aufforderungen dazu [7]) beweisen, welchen Kreisen diese Sammlung moralischer Sprüche, dieses „pädagogische

Lehrbuch der Alten" entstammt: es sind die bäuerlichen, die ländlichen Kreise, und die Moral, die hier niedergelegt ist, ist die des arbeitenden Mannes. Demgemäß ist an die Stelle des fröhlichen heiteren Daseins bei Homer hier eine gedrückte Stimmung getreten, wie sie besonders herausklingt aus der Schilderung der fünf (oder vielmehr ursprünglich wohl nur der vier) Weltalter: auf das goldene, selige Zeitalter folgt das schon weichere, weniger edle, silberne Geschlecht; auf dieses das eherne, dessen Charakter Streitbarkeit, dessen Los blutiger Untergang ist. Wie sich aber Hesiod das letzte, eiserne Geschlecht gedacht hat, zu dem er selbst gehört, zeigen am deutlichsten seine eigenen Worte:

Drauf — o müßte ich nicht zum fünften Geschlechte gehören,
Stürbe zuvor schon oder ich würd' erst später geboren!
Denn jetzt ist es ein eisernes Volk; und nimmer am Tage,
Nimmer bei Nacht ruh'n aus sie von Arbeitslasten und -qualen,
Sterben dahin.[8])

Hier erst haben wir die früheste Spur von wirklichem und mehr als nur auf einen Augenblick die Stimmung trübendem und beherrschendem Pessimismus im klassischen Altertum. Der frische freie heitere Sinn, wie er im kleinasiatischen Jonien zu Hause war, ist bei dem böotischen Dichter durch ein gewisses Mißtrauen verdrängt[9]), und die Schranken der werdenden Gesellschaft, das enge Maß des neugeweckten Daseins, in das er gebannt ist, erregen immer auf's neue seinen herben Schmerz.[10]) Etwas Banausisches aber hat vielfach die Motivierung seiner Aufforderung zum Rechtthun und pflichtmäßigen Arbeiten: Wiedervergeltung von Seiten der Götter und Menschen, praktischer Nutzen und Vorteil, das sind die Triebfedern, welche den Menschen zum Guten bestimmen sollen[11]). So ist an die Stelle des schwungvollen Strebens nach Ruhm beim ritterlichen Sänger der Iliade hier bei diesem dörflichen Praktiker der gemeine Nützlichkeitsstandpunkt getreten. Daß aber neben aller Verschiedenheit zwischen beiden Hesiod dennoch mit Homer auf dem gemeinsamen griechischen Boden steht, das zeigt die an die Spitze der ethischen Lehren tretende Warnung vor Übermut, die Aufforderung Maß zu halten und Gerechtigkeit zu üben[12]).

Allein trotz des unliebenswürdigeren Geistes, trotz der tieferstehenden Gesinnung, die uns bei Hesiod entgegentritt, sind, philosophisch betrachtet, seine Gedichte ein ganz bedeutender Fortschritt über Homer hinaus[13]). Homer steht den sittlichen Zuständen seines Volkes rein naiv gegenüber, Hesiod dagegen erhebt sich reflektierend über dieselben und löst diese seine Reflexionen los vom einzelnen Fall, vom nächsten Anlaß. So ist er der Schöpfer der Ethik als Wissenschaft geworden, freilich in ihrer primitivsten Gestalt, noch eingehüllt in die poetische, die epische Form, sowenig diese letztere auch eigentlich passend scheint für einen solchen gedankenmäßigen Inhalt. Und ebensowenig hat er die Moral geschieden von der Religion[14]) und von rein praktischen, landwirtschaftlichen, nautischen oder

politischen Vorschriften. Auch hat er die einzelnen Sätze, Regeln und Lehren noch nicht in ein System zusammenzufassen oder unter einem Prinzip zu vereinigen vermocht[15]). Bezeichnend ist endlich noch, daß sich bei Hesiod die älteste Fabel des klassischen Altertums — die Geschichte vom Habicht und der Nachtigall[16]) — findet: bezeichnend, da ja auf „diesem gemeinschaftlichen Raine der Poesie und Moral", wo sich die beiden berühren und unauflöslich verschlingen, überall die älteste Form ethischer Reflexion zu suchen ist.

3. Nach der dichterischen Seite hin nehmen die Elegiker von Kallinos bis Theognis eine bedeutend höhere Stufe ein, als Hesiod. Aber auch vom Standpunkt der ethischen Reflexion aus bezeichnen sie ihm gegenüber einen Fortschritt, weil sie dieselbe mehr als er losgemacht haben von der Verschlingung mit anderen ihr fremden Gebieten. Freilich, die Politik bleibt nach wie vor, ja hier noch mehr als dort mit der Ethik verbunden; allein das ist vom griechischen Standpunkt aus durchaus berechtigt und selbstverständlich, und daher auch bei den eigentlichen Philosophen nicht beseitigt. Der Mensch ist ja dem Griechen jederzeit auch oder vielmehr in allererster Linie Bürger, moralisches Verhalten ist nur möglich in und mit dem Staat, die ganze sittliche Aufgabe fällt zusammen mit der Aufgabe des Bürgers der Stadt und ihren Gesetzen gegenüber, und darum gehört die politische Seite des Lebens aufs engste zusammen mit der allgemein menschlichen: eine Schranke einerseits, ein Vorzug andererseits uns modernen Menschen gegenüber, die wir doch oft recht schwierig uns durchwinden müssen zwischen den nicht auf allen Punkten zusammenstimmenden Forderungen der Moral und der Politik.

Leider bilden bekanntlich die Überreste dieser Dichter ein großes, weites Trümmerfeld, so daß wir nur Bruchstücke ihrer Dichtungen ohne Zusammenhang besitzen. Allein es ist nicht wahrscheinlich, daß, auch wenn wir mehr oder alles hätten, dieser Zusammenhang unter den einzelnen Aussprüchen ein viel engerer und vollständigerer wäre. Die Reflexion ist noch immer eine vereinzelte, aber sie ist eine reichere, vollere, auf breiterer Erfahrungsbasis aufgebaute als bei Hesiod, entsprechend namentlich dem bewegteren politischen Leben zunächst in den Städten des kleinasiatischen Joniens, dann auch im eigentlichen Griechenland.

Unter diesen Elegikern treten für uns, wenn wir von einzelnen hieher gehörigen Aussprüchen bei Kallinos, Archilochos, Tyrtaios, Mimnermos und von dem zur Tierfabel hinneigenden Frauenspiegel des Amorginers Simonides absehen, als besonders charakteristisch **Solon** und die beiden „pragmatischen Elegiker" **Phokylides** und **Theognis** hervor. Auch bei ihnen ist die maßhaltende Gerechtigkeit die Grundtugend; wird doch der Vers

In der Gerechtigkeit wird jegliche Tugend begriffen[17])

sowohl dem Phokylides als dem Theognis zugeschrieben. Und ebenso stimmen diese beiden im Lobe des Mittelwegs, des Maßhaltens überein[18]),

und zwar sowohl in allgemein sittlicher als in speziell politischer Beziehung, wie denn überhaupt diese beiden Richtungen — eine allgemein menschliche, rein sittliche, ab und zu auch mit religiöser Färbung, und eine staatlich-politische — bei Theognis nebeneinander her und ineinander laufen. Und wesentlich auf politische Motive zurückzuführen sind jedenfalls die pessimistischen Äußerungen, an denen Theognis bekanntlich so reich ist, sagt er doch:

Nicht auf der Welt sein wäre den irdischen Menschen das Beste,
Niemals schauen das hellstrahlende sonnige Licht,
Und wenn er lebt, recht bald eingeh'n zu dem Thore des Hades
Und still liegen im Grab, tüchtig mit Erde bedeckt[19]).

Dieser düstere Groll und Lebensüberdruß, dieses alles trübende Mißtrauen[20]) des Theognis ist nämlich eine Folge seiner Verstimmung über den Sturz der Oligarchen in seiner Vaterstadt Megara. Daher sind ihm, dem Sprößling eines adeligen Geschlechts, der selbst unter dieser Umwälzung nicht am wenigsten zu leiden hatte, die Gegner, der zur Herrschaft und Macht gelangte Pöbel „die Schlechten", denen er seine Standesgenossen als „die Guten" gegenüberstellt[21]), so daß Bernhardy nicht mit Unrecht von einer „kastenartigen Tugendlehre", derjenigen des dorischen Adels, bei Theognis reden kann[22]). Allein mitten hinein zwischen solche pessimistische Klänge tönen doch auch manche recht gesunde, echt griechische Äußerungen der Lebenslust und Lebensfreudigkeit, so wenn er sagt:

Kein Mensch, welchen das Grab einmal einschließend bedeckt hat,
Daß er zur Hölle hinab ging in Proserpina's Haus,
Freut sich des Klanges der Leier hinfort mehr oder der Flöten,
Oder genießet in Lust noch Dionysens Geschenk.
Solches betrachtend, thu' ich mir gütlich, so lange die Kniee
Frisch sind, der Kopf noch fest, ohne zu wanken, mir sitzt[23]).

Und was sollen endlich die angehängten Liebeslieder auf schöne Knaben, die doch auch nicht gerade von völliger Verzweiflung am Leben und seinen Freuden Zeugnis ablegen?[24]).

Ähnliche Anschauungen wie bei Phokylides nnd Theognis finden wir auch bei Solon, wenn er gleich auf einem ganz anderen politischen Boden steht, als dieser letztere. Auch er redet vor allem dem Maßhalten[25]) das Wort, ohne es darum zu billigen, wenn einer in politischer Beziehung in der Weise die Mitte hält, daß er bei inneren Zwistigkeiten im Staat neutral bliebe[26]). Auch er erklärt die Tugend für das Höchste, was allein feststehe[27]); auch er hat etwas Pessimistisches, ja er stimmt mit Theognis darin überein, daß Totsein besser sei als Leben[28]); daneben aber auch bei ihm die echt griechische Lebenslust[29]). Ganz besonders aber betont natürlich der große Gesetzgeber Athens die politische Seite und erklärt hier die Gesetzmäßigkeit für das Beste[30]). Und so herrscht denn auch, wie wir gesehen haben, in seiner ganzen Gesetzgebung jener echt griechische Geist und Zug des Maßhaltens, das er an die Spitze seiner Tugendlehre

gestellt und für das Höchste erklärt hat. Als Motto seiner Verfassung hätte er daher an die Spitze der ἄξονες, auf denen die Gesetze verzeichnet waren, sein eigenes Wort stellen können:

So läßt wohl sich das Volk von den Lenkern am besten regieren,
Weder zu zaumlos, noch über die Maßen beengt[31]).

4. Solon ist aber nicht nur Gesetzgeber und Dichter, er ist zugleich auch einer von den sogenannten sieben Weisen gewesen, diesen Vorläufern der eigentlichen Philosophie in Griechenland, deren Aussprüche — nunmehr losgelöst von der poetischen Form — durchweg ethisch-praktischer Natur sind. Sie waren freilich keine Philosophen im strengen Sinn des Worts[32]), sondern welterfahrene, politisch gereifte Männer — die meisten in ihrer Heimat die Gesetzgeber ihres Volkes —, von welchen uns einzelne charakteristische Sittensprüche, Lebensregeln und Erfahrungssätze mehr oder weniger allgemeinen Inhalts überliefert sind. Zwar welche von den überlieferten Sätzen jedem Einzelnen zukommen und ob unter den Aussprüchen, die ihnen zugeschrieben werden, nicht viele unecht, nicht viele aus weit späterer Zeit stammen[33]), das sind Fragen, die sich natürlich nicht entscheiden, aber auch nicht abweisen lassen. Wenn aber mehreren von ihnen das Wort zugeschrieben wird: ne quid nimis!, wenn der eine auffordert, Maß zu halten, nicht nach Unmöglichem zu streben, seinen Zorn, seine Leidenschaft zu beherrschen, enthaltsam zu sein, der andere geradezu das Maß für das Beste erklärt[34]), so sehen wir doch jedenfalls hier wieder den Grundgedanken der griechischen Moral, der sich wie ein roter Faden durch sie hindurchzieht: das Maß. Als Neues tritt bei diesen Weisen einerseits die Wertschätzung der Bildung[35]) hervor, und andererseits, damit wohl in einem gewissen Zusammenhang stehend, die Aufforderung, sich selbst kennen zu lernen[36]). Für die kleinen, engen und einfachen Verhältnisse des damaligen Griechenlands, zugleich aber auch für den staatsbürgerlichen Sinn des griechischen Volkes bezeichnend ist das Wort: suche allen zu gefallen![37])

Auch der Begriff der „Kalokagathie“[38]) findet sich in den erhaltenen Sprüchen. Dieser spezifisch griechische Begriff, dem übrigens unser „eine schöne That“ (in sittlicher Beziehung) ziemlich nahe verwandt ist, zeigt uns das griechische Volk, worauf wir schon hingewiesen haben, nicht als ein einseitig ästhetisches, sondern als ein solches, dem das Gute und das Schöne in höchster Instanz zusammenfallen, also als ein in seiner Ästhetik zugleich ethisches, in seiner Ethik zugleich ästhetisches Volk. Wenn wir modernen Menschen dieses Ideal verloren haben, so ist das allerdings einerseits ein Fortschritt der trennenden Einsicht, daß sittlich und schön nicht durchaus und notwendig zusammenfallen, aber andererseits doch auch ein Verlust, daß unserer Moral das ästhetische Moment abhanden gekommen ist. Und ebenso zeigt die wiederholte Aufforderung, den Gesetzen zu gehorchen[39]), den politischen Geist der Griechen auch im Munde dieser sieben Weisen.

Daß übrigens die sittliche Anschauung und Haltung des griechischen Volkes zu jener Zeit in mancher Beziehung noch auf ziemlich niedriger Stufe stand, das beweisen manche allzu selbstverständlichen Aussprüche, oder Klugheitsregeln von zweifelhaftem sittlichem Werte [40]). Und wenn man einen so eigenwilligen Tyrannen wie Periander unter die sieben Weisen rechnen konnte, so sehen wir daraus, daß die Übereinstimmung zwischen Lehre und Leben damals so wenig allgemein gefordert werden konnte als heutzutage [41]).

5. Diese sogenannten sieben Weisen stehen auf der Schwelle zur eigentlichen Philosophie: einer, der größte von ihnen [42]), hat sie überschritten und ist so der erste wirkliche Philosoph geworden, Thales von Milet. Aber mit seiner Lehre, daß aus Wasser alles geworden sei, hatte er der Philosophie eine Richtung gegeben, hatte er Fragen und Probleme entfesselt, die zunächst von der ethischen Seite gänzlich abgewandt liegen, und so finden wir im Zusammenhang mit dieser naturphilosophischen Grundanschauung bei ihm keinerlei ethische Gedanken. Und ebensowenig bei seinen zwei nächsten Nachfolgern, Anaximander, der das Unendliche und Unbegrenzte, und Anaximenes, der die Luft für das Grundprinzip aller Dinge erklärte. Auffallend könnte es höchstens bei Anaximander scheinen, daß er die ziemlich nahe liegende Anwendung des von ihm überlieferten Wortes vom Unrecht der Sonderexistenz der Einzeldinge [43]) auf die Ethik nicht vollzogen hat — eines Satzes, dessen tief spekulative Bedeutung mir überhaupt in den verschiedenen Darstellungen der Lehre dieses Philosophen noch kaum ganz genügend gewürdigt worden zu sein scheint.

6. Dagegen treffen wir bei der nächsten philosophischen Richtung und Schule, bei den Pythagoreern, eine energische Beschäftigung mit ethischen Fragen. Freilich ist es sehr schwierig, der Quellen des echten Pythagoreismus habhaft und Meister zu werden. Von Pythagoras selbst besitzen wir bekanntlich weder Schriften noch Bruchstücke von solchen. Unter den unmittelbaren Quellen könnten somit, da die Archytasfragmente jedenfalls unecht sind, höchstens noch zwei in Betracht kommen, — zunächst die Bruchstücke des Philolaos, des ersten Pythagoreers [44]), der überhaupt schriftliche Denkmale hinterlassen haben soll, welche freilich ebenfalls stark in Anspruch genommen sind [45]). Allein für uns ist diese Frage deshalb von untergeordneter Bedeutung, weil, nach den Bruchstücken zu schließen, in dem Werke des „Fragmentisten" von einem ethischen Teile keine Rede war [46]). Und wenn, wie das auch Zeller, im Uebrigen ein Verteidiger der Philolaos-Fragmente, zugiebt [47]), Bruchstück 22 jedenfalls unecht ist, so fällt sogar die Annahme eines Buches „über die Seele" und damit für uns jedes Interesse an dieser Schriftstellerei des Philolaos hinweg [48]).

Wichtiger ist für uns die Frage nach dem Ursprung des sogenannten „goldenen Gedichts". Auch hier handelt es sich keinenfalls um Pythagoras selbst [49]), sondern nur darum, ob das Gedicht aus der altpythagoreischen Schule stamme oder eine neupythagoreische Fälschung sei. Ab-

zuweisen ist auch im ersten Fall der Versuch Mullach's [50]), dasselbe einem bestimmten Autor, etwa dem Lysis oder dem Aston zuzuweisen. Denn darüber läßt sich schlechterdings nichts ausmachen, sondern höchstens sagen: es stamme aus der Schule, aus dem Kreise der älteren Pythagoreer. Und dagegen wüßte ich in der That nicht viel einzuwenden, wenn es nur möglich ist, durch eine leichte Änderung eine jüngere Sprachform aus dem Texte zu entfernen [51]).

Abgesehen davon aber sind wir einzig auf sekundäre Quellen angewiesen, vor allem auf Aristoteles, der uns über die Lehre der Pythagoreer, nicht speziell des Pythagoras selbst, vielfachen Aufschluß giebt.

Die beiden Hauptlehren der Pythagoreer sind bekanntlich: alles ist Zahl, und das Dogma von der Seelenwanderung — jenes philosophisch, dieses theologisch. An diese beiden Grundprinzipien haben nun die Pythagoreer auch ihre Ethik anzuknüpfen gesucht, und es ist daher nicht richtig, wenn Zeller [52]) leugnet, daß wir hier die Anfänge einer wirklich wissenschaftlichen, echt systematischen Ethik vor uns haben; und ebenso wenig können wir ihm zugeben, daß ihre Ethik einen durchaus religiösen Charakter [53]) trage. Vielmehr werden wir finden: hier ist der Anfang einer wissenschaftlichen Sittenlehre und zwar in doppeltem Sinn, der Anfang einer philosophischen und der einer theologischen Ethik.

Betrachten wir zuvörderst jene, die philosophische Seite etwas näher. Es ist schon an sich zu erwarten, daß, wenn die Pythagoreer, überrascht von der überall durchgreifenden mathematischen Gesetzmäßigkeit in der Welt, auf den merkwürdigen Satz kamen: „alles ist Zahl", sie dieselbe mathematische Gesetzmäßigkeit auch im Gebiet des menschlichen Handelns, der Sitte wiedererkennen wollten [54]). Und so finden wir es denn auch in der That. Zunächst im allgemeinen. Gemäß ihrem Grundsatz, daß das Ungerade, weil Begrenzte, besser sei als das Gerade, weil Unbegrenzte [55]), werden auf der Tafel der Gegensätze, die uns Aristoteles überliefert hat, auch das Gute und Böse aufgezählt [56]). Ein zweiter Begriff von ebenso fundamentaler Wichtigkeit wie die Zahl war für das pythagoreische System der der Harmonie. Und auch dieser begegnet uns auf ethischem Gebiete wieder; denn sie sagen, die Tugend sei Harmonie [57]). Wenn nun Zeller meint, „mit diesem Satz lasse sich schon deshalb nicht viel anfangen, weil die gleiche Bestimmung von den Pythagoreern auf alle möglichen Gegenstände angewandt werde" [58]), so ist das richtig und nicht: viel anfangen läßt sich allerdings, wie wir gleich sehen werden, mit allen diesen pythagoreischen Sätzen nicht; aber mit ihm doch soviel als mit einer ganzen Anzahl anderer, die Zeller als Konsequenzen der pythagoreischen Grundlehren aufführt: wenn die andern philosophische Folgerungen aus den allgemeinen Voraussetzungen sind, so ist auch dieser ethische Satz eine solche.

Wenn dann, um auf das Einzelne einzugehen, Aristoteles sagt, Pythagoras habe die Tugenden auf Zahlen zurückgeführt, und wenn er

als Beispiel dafür die Gerechtigkeit nennt, die nach jenem eine Quadratzahl sei[59]), oder wenn Diogenes Laertius Ähnliches von der Definition der Freundschaft zu berichten weiß[60]), so ist das doch ein deutlicher Beweis dafür, daß sich die Pythagoreer der Tragweite ihres Prinzips, resp. ihrer Prinzipien (Zahl und Harmonie) auch für die Ethik deutlich bewußt gewesen sind und versucht haben, auch diese unter dieselben zu subsumieren. Nun hat natürlich Aristoteles[61]) Recht, wenn er sagt: Pythagoras habe zuerst versucht, über die Tugend zu sprechen, aber nicht in richtiger Weise; denn, indem er die Tugenden auf Zahlen zurückgeführt habe, habe er nicht den der Tugend eigentümlichen Standpunkt der Untersuchung angewendet; die Gerechtigkeit sei ja keine Quadratzahl —, ich sage, Aristoteles hat Recht, von seinem und ebenso von unserem Standpunkt aus, nicht aber von dem des Pythagoras. Von diesem war der Versuch, die Tugenden auf Zahlen zurückzuführen, war die Definition der Gerechtigkeit als einer Quadratzahl[62]) keine „unmethodische Anwendung des Verfahrens", keine reine „Willkür", auch keine bloße „Zahlenanalogie"[63]), sondern durchaus konsequent und logisch richtig. Übrigens scheint mir, die Zahlenspekulation als Grundlage zugegeben, gerade in der Definition der Gerechtigkeit als einer Quadratzahl eine ganz klare Vorstellung vom Wesen derselben als vergeltender zu liegen. Daß dabei die konsequent denkenden Pythagoreer nicht die Vier-, sondern die Neunzahl[64]) dieser Tugend entsprechen lassen mußten, versteht sich von selbst; denn die Vier als gerade Zahl und Quadratzahl einer solchen kann eigentlich nicht einer guten Eigenschaft und am wenigsten der höchsten griechischen Tugend, welche auch bei den Pythagoreern im Vordergrund steht, substituiert werden; doch spielt die Tetraktys[65]) aus anderen Gründen eine bedeutende Rolle in ihrem Zahlensystem, daher bei einem Theil von ihnen jene Inkonsequenz. Ob nun diese ethisch-mathematischen Spekulationen weiter ausgeführt worden sind, das läßt sich nicht mehr sicher bestimmen; unsere Quellen geben hierüber nichts an: doch ist aus dem Schweigen derselben auch das Gegenteil nicht zu erweisen[66]). Wenn aber der Verfasser der großen Moral sagt, Pythagoras habe „die Tugenden" (plural.) auf die Zahlen zurückgeführt, so geht daraus doch deutlich hervor, daß das in ausgedehnterem Maße geschehen sein muß, daß also wirklich ausgeführtere ethische Spekulationen bei den Pythagoreern existiert haben. Daß aber das pythagoreische Zahlenprinzip für die Ethik nicht fruchtbar gewesen ist, und die arithmethische Anschauung wenig Wahlverwandtschaft mit der ethischen hat, soll natürlich nicht geleugnet werden, im Gegenteil das ist klar. Allein trotz solcher kritischer Bedenken gegen die Verwendung derselben auf diesem Gebiete läßt sich doch nicht behaupten, daß der „Standpunkt des Pythagoreismus überhaupt nicht der einer wissenschaftlichen Ethik" gewesen sei[67]).

Außer dem bisher Angeführten könnte für das Vorhandensein einer philosophischen Ethik bei den Pythagoreern noch die eine und die andere

Stelle beigebracht werden, die wenigstens darauf hindeuten, daß die alten Schriftsteller um diese ethische Richtung der pythagoreischen Philosophie wußten und an sie glaubten[68]).

Wenn wir nun aber die pythagoreische Schule überhaupt und was uns vom Auftreten des Pythagoras selbst berichtet wird, in's Auge fassen, so könnten wir noch einen Schritt weiter gehen und sagen: in ihrer ganzen Philosophie wiege das ethische Interesse vor; nicht das Ethische sei beherrscht vom Mathematischen, sondern die Betonung der Zahl und der Harmonie sei eine Folge ihrer ethischen Weltanschauung; nicht in der Natur haben sie zuerst die durchgängige Notwendigkeit des Maßes und der Ordnung wahrgenommen, sondern im Leben des Menschen, und um es hier zum Ausdruck bringen zu können, schauten sie es dort, im ganzen Weltgebäude verwirklicht[69]). Damit würde auch stimmen, daß sie den Unterschied der geraden und ungeraden Zahlen sofort mit dem des Unvollkommenen und Vollkommenen, des Bösen und Guten identifizierten[70]); mindestens ist das ebenso wahrscheinlich, als daß dies von ihnen eine Akkommodation an den Volksglauben gewesen sei[71]). Dieser Ansicht von der Entstehung der pythagoreischen Zahlentheorie, scheint freilich die Erklärung des Aristoteles[72]) hierüber zu widersprechen. Allein selbst nach ihm ist doch das Erste, worin die Pythagoreer eine Beziehung zur Zahl gesehen haben, ein ethischer Begriff, so daß also bei näherer Betrachtung gerade eine Hauptbeweisstelle gegen unsere Auffassung als ein Beleg für dieselbe benützt werden kann. Und darum: so gut gegenwärtig vielfach die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft als ein wesentlich im ethischen Interesse so und nicht anders gestaltetes Buch angesehen wird[73]), so gut und noch mit mehr Recht kann als das Treibende der ganzen pythagoreischen Zahlenlehre das ethische Interesse betrachtet werden. Damit würden freilich die Pythagoreer heraustreten aus dem Rahmen der übrigen vorsokratischen Philosophen und eine ganz eigenartige Stellung einnehmen; aber das Eigenartige ihres Wesens ist ja ohnedies groß genug, so daß wir ihnen damit weder zu viel noch zu wenig Ehre erweisen, ihnen überhaupt kein Unrecht thun werden.

Ein letzter Einwand gegen diese unsere Auffassung könnte noch daraus entnommen werden, daß gerade das goldene Gedicht, wenn wir es überhaupt für altpythagoreisch ansehen wollen[74]), auf diese philosophische Ethik der Schule keine Rücksicht nimmt; dasselbe giebt vielmehr nur eine Reihe einzelner Vorschriften, die wieder echt griechisch gipfeln in dem Dringen auf Maß[75]), die aber durchaus populär gehalten sind. Dem gegenüber mag man sich zunächst daran erinnern, daß die Anhänger der Schule sich schieden in Esoteriker und Exoteriker[76]), und nur für diese letzteren scheint das Gedicht zusammengestellt worden zu sein. Und für's andere habe ich schon auf eine zweite Richtung der pythagoreischen Ethik hingewiesen, auf die theologische, und dieser gehört auch das aureum carmen an, das mit den unsterblichen Göttern beginnt und mit dem Hinweis

auf die menschliche Unsterblichkeit schließt[77]). Das führt uns noch auf die religiöse Grundanschauung des Pythagoras, auf seine Lehre von der Seelenwanderung[78]). Daß mit dieser Lehre Pythagoras an orientalische Theoreme angeknüpft habe, ist mir nicht zweifelhaft — schon aus dem Grunde, weil wie im Leben der Natur, so auch in dem des Geistes die einfachere Erklärung der komplizierteren stets vorzuziehen ist: nun ist aber die generatio aequivoca einer sonst schon vorhandenen Idee jederzeit unwahrscheinlicher als die Verpflanzung derselben herüber auf einen anderen Boden[79]). Nach dieser Lehre ist die Seele zur Strafe in den Körper eingeschlossen, wie in einen Kerker[80]). Nach dem Tod daraus befreit, tritt sie nach einiger Zeit aufs neue in das körperliche Leben ein, ohne daß wir mit Bestimmtheit angeben könnten, wie sich die Pythagoreer den Zustand in den Zwischenpausen dieser Wanderung gedacht haben. An diese mystisch-theologische, durchaus unwissenschaftliche und unphilosophische Lehre nun schließt sich die für die Exoteriker bestimmte, theologisch[81])-populäre Darstellung der Ethik an, wie wir sie vor allem im goldenen Gedichte finden. Theologisch-religiöse Vorschriften[82]), die in der Aufforderung gipfeln, Gott zu folgen[83]), wechseln mit rein sittlichen Ermahnungen zur Sanftmut, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Geduld im Leiden, und dazwischen macht sich, der populären Tendenz entsprechend, der Utilitätsstandpunkt[84]) geltend; an die pythagoreische Philosophie dagegen erinnert höchstens etwa die Aufforderung, jeden Tag Rechnung abzulegen von dem, was man gethan[85]).

Als echte Griechen haben sie endlich diese ihre Ethik nicht getrennt von der Politik, und gerade daß sie bemüht waren, ihre ethischen Anschauungen sofort auch in die Praxis umzusetzen, daß sie als sittliche und politische Reformatoren auftraten, beweist, wie sehr bei ihnen überhaupt das ethische Interesse das rein wissenschaftliche überwogen hat. Freilich sind die Nachrichten über den pythagoreischen Bund vielfach zweifelhaft, und Sicheres, wirklich Beglaubigtes läßt sich über denselben nicht allzuviel berichten. Aber daß in der Gründung dieses Vereins der Schwerpunkt der Thätigkeit des Pythagoras lag, sehen wir doch klar, und ebenso steht fest, daß derselbe gegenüber der beginnenden demokratischen Bewegung und Entwicklung innerhalb des griechischen Volkes ein fester Hort aristokratischer Sitte und Sittlichkeit werden sollte. Daß sich dabei der Jonier Pythagoras an die dorische Sitte und Art anschloß, hat eben in dieser seiner aristokratischen Denkweise seinen Grund. Im dorischen Wesen und im dorischen Staat, der ja damals zugleich auch der Vorkämpfer und Träger der apollinischen Lichtreligion war, sah er, der Sohn und Liebling Apolls, unter den Auspizien dieses Gottes die Harmonie, das Maß, die Zahl verwirklicht, welche ihm das Höchste war: Anarchie, Maßlosigkeit, wirres Durcheinander, wie es in den jonischen Staaten in jener Zeit des gährenden Werdens vielfach herrschen mochte, stieß ihn ab[86]). Daß er diese ethisch-politische Thätigkeit mit religiösen Gebräuchen und Ceremonien ver-

band und selbst nicht nur als Reformator, sondern zugleich auch als Prophet auftrat, liegt im Wesen seiner Zeit: man denke nur an Männer wie Epimenides und vor allem an den Akragantiner Empedokles.

7. Eben diesen, Empedokles, schließen wir gleich hier an[87]), da er von den Pythagoreern außer gewissen rein äußerlichen Vorschriften über das Töten der Tiere und das Essen von Fleisch und Bohnen[88]), auch die Lehre von der Seelenwanderung und damit wohl die ganze exoterische Ethik dieser Schule angenommen hat — sicherlich zunächst ohne sie mit seinem sonstigen philosophischen System in Verbindung zu setzen[89]). Und doch lag an und für sich gerade für ihn die Anwendung seiner metaphysischen Prinzipien auf die Ethik sehr nahe, da er ja die den Stoff bewegenden Kräfte, das Prinzip der Verbindung, des Werdens, und dasjenige der Trennung, des Vergehens, gewissermaßen ethisiert, sie als Liebe und Haß bezeichnet hatte[90]). Daraus hat nun allerdings Aristoteles ethische Folgerungen gezogen[91]), aber sicherlich gegen die Meinung des Philosophen selbst. Daß vielleicht ein ganz klein wenig Zusammenhang zwischen dieser philosophischen Anschauung und der Lehre von der Seelenwanderung und dem darin sich aussprechenden Sehnen hinaus aus dieser Welt des Streites in eine Welt ungetrübten Friedens und voller Harmonie[92]) hergestellt werden könnte, soll nicht geleugnet werden. Schwieriger dürfte dies bei der Lehre von einem goldenen Zeitalter[93]) sein, welche wohl mehr dem religiösen Dichter als dem philosophischen Denker eignet.

8. Wie Empedokles, ist auch die Schule der Eleaten fast ohne alle Bedeutung für eine wissenschaftliche Bearbeitung der Ethik. Von Xenophanes, dem Stifter derselben, ist vor allem seine Bestreitung der Volksreligion bekannt, und zwar hat er die gewöhnlichen Vorstellungen von den Göttern in erster Linie auch als unsittliche bekämpft[94]). Daher verbannt er das Singen von Mythen selbst bei Gastmählern und lobt dagegen den, der beim Trinken von der Tugend zu erzählen weiß[95]). Und wohl im Zusammenhang damit bekämpft er auch den Eid[96]). Endlich wendet er sich gegen den Luxus und die orientalische Üppigkeit seiner kolophonischen Landsleute[97]) und wünscht, daß die Weisheit der Körperstärke vorgezogen werde[98]). Wenn wir einen Zusammenhang dieser beiden letzteren Aussprüche mit seinem System allerdings nicht werden auffinden können, so ist es dagegen nicht ganz so schlimm mit jenen ersteren. Da der Kampf des Xenophanes gegen den Polytheismus wesentlich auf seinem Pantheismus ruht, so ist in diesem letzteren ein ethischer Kern unverkennbar, und es ist immerhin bemerkenswert, daß der erste Pantheist im Interesse einer reineren Welt- und Gottesanschauung die unsittlichen Mythen und Vorstellungen der Volksreligion bekämpfen mußte. Mehr aber als ein solches Wort der Anerkennung für die sittliche Färbung des eleatischen Pantheismus läßt sich hier nicht sagen, um so weniger, als wir bei Parmenides, dem großen Schüler des Xenophanes, gar nichts auf die Ethik Bezügliches

finden[99]), was um so auffälliger ist, je mehr es von dem berühmten Gesetzgeber von Elea zu erwarten gewesen wäre.

9. Mehr Ethisches bieten die Fragmente Heraklit's[100]). Daß er bemüht ist, seine ethischen Anschauungen, die er hauptsächlich im zweiten Teile seines Werkes, dem „politischen“, niedergelegt hat, in Zusammenhang mit seiner Lehre vom Feuer als dem Prinzip alles Seienden oder vielmehr als dem Prinzip des Werdens zu bringen, zeigt vor allem der Satz, daß die trockenste Seele auch die weiseste und beste sei[101]); daher die Unvernunft im Zustand des Rausches, wo die Seele naß ist[102]). Da nun aber seine Lehre vom ewigen Fluß der Dinge ihn notwendig in einen Gegensatz bringen mußte zur gewöhnlichen Weltanschauung und Auffassung, so mußte er natürlich zu einer entschiedenen Verachtung 1) des Zeugnisses unserer Sinne[103]) und 2) der gewöhnlichen Menschen[104]) kommen, worin er teilweise, wenn schon von ganz andern Prämissen aus, mit den Eleaten zusammentrifft. Wie diese, nur nicht so konsequent und energisch bekämpft er daher auch die Volksreligion[105]). Doch nicht nur um ihres theoretischen Stumpfsinns willen, sondern ebenso auch — und darin zeigt sich das Bewußtsein Heraklits von der Zusammengehörigkeit beider — wegen ihres praktischen Verhaltens verachtet er die Menschen, die dahin leben wie das Vieh, und dem Bauch und der Geilheit fröhnen und an dem Schmählichsten in uns das Glück abmessen, während die Besten, deren es freilich immer nur wenige giebt, statt alles andern unsterblichen Ruhm bei den Sterblichen sich wählen[105]).

Für die höchste Tugend aber erklärt er die „bescheidene Erkenntniß der eigenen Kräfte“, wie es Schuster übersetzt[107]), die maßhaltende Besonnenheit, und im Gegensatz dazu sagt er: man müsse den Übermut, die Überhebung dämpfen mehr als eine Feuersbrunst[108]) und die Leidenschaft bekämpfen, so schwer es auch sei[109]).

Allein das sind doch nur Außendinge sozusagen und Folgerungen der heraklit'schen Ethik aus dem Hauptgesetz: der allgemeinen Vernunft zu folgen[110]), sich unterzuordnen dem allgemein sittlichen Bewußtsein und so in seinem Teil das allgemeine Weltgesetz zur Verwirklichung zu bringen, sich vom alldurchglühenden Feuer ganz durchglühen zu lassen. So wird der Mensch, dieser Mikrokosmus, eine Nachbildung der Welt im Großen, ein Abbild des Makrokosmus[111]), und mit Recht sagt daher Lassalle: „Ontologie, Physik, Erkennen und Ethik bilden bei Heraklit eine ungetrübte Identität, in welcher ihm eben das Leben jenes einen Göttlichen bestehe, welches alles durchwalte und alles hervorbringe“[112]). Diesem göttlichen Gesetz, der Dike, dem alles unterthan ist, selbst die Sonne[113]), muß auch der Mensch sich fügen; und das eben ist der Unterschied des vernünftigen vom unvernünftigen, des guten vom bösen, daß jener dem Allgemeinen willig folgt, während die Menge dahin lebt, als hätte sie eine besondere Erkenntnisquelle[114]). Auf diesem Standpunkt giebt es kein Böses, kein Übel mehr, Gutes und Böses fällt hier zusammen[115]); da

giebt es nur noch völlige Unterordnung, völlige Ergebung in den Weltlauf und in die Weltvernunft. Diese Ergebung in das die Welt durchwaltende Gesetz, in die Notwendigkeit nennt Heraklit Billigung, Wohlgefallen[116]. Und im Zusammenhalt mit dieser durch und durch pantheistischen Anschauung gewinnt auch das Wort: „seine Art ist dem Menschen sein Dämon"[117]) erst seine volle und tiefe Bedeutung, entsprechend dem Schiller'schen: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne". Dazu stimmt dann auch der Angriff Heraklit's auf Homer und Archilochos wegen ihres astrologischen Aberglaubens: nicht von den Sternen oder einem nach Willkür waltenden außerweltlichen Gotte hängt das Geschick des Menschen ab, sondern von seiner eigenen Natur und seinem eigenen Wesen, in dem die Gottheit selber waltet und wohnt[118]). Noch zeigt endlich der mehr politische als ethische Ausspruch: „kämpfen muß ein Volk um sein Gesetz, wie um seine Mauer"[119]) und die Lobpreisung der im Kriege Gefallenen[120]), wie sehr die Gesetzmäßigkeit, die Unterordnung unter das Ganze diesem Philosophen zuhöchst gestanden hat.

Nach all' dem Gesagten werden wir somit Lassalle beistimmen müssen, wenn er sagt, Heraklit's Ethik „fasse sich in dem Einen Gedanken zusammen, der zugleich der ewige Grundbegriff des Sittlichen selbst sei: Hingabe an das Allgemeine"[121]) und wenn er gerade hierin den großen Unterschied in der Bedeutung der Ethik bei Heraklit und bei den Pythagoreern findet. Beider Ethik ist durchaus wissenschaftlich, ist einbezogen und eingefaßt in den Rahmen ihrer ganzen sonstigen Weltanschauung. Aber während die einen mit ihrem unfruchtbaren mathematischen Prinzip zu keiner dem Ethischen eigentümlichen Theorie gelangen können, versetzt sich der andere mit Hilfe seiner metaphysischen Sätze mit einem Schlag mitten hinein in das Zentrum ethischer Anschauung. Und Angesichts dieses wichtigen Prinzips, das Heraklit im Zusammenhang seiner Lehre für die Ethik aufgestellt hat, ist es Nebensache, ob er von hier aus weiter und näher eingegangen ist auf die einzelnen ethischen Begriffe, Fragen und Vorschriften. Das Prinzip der Hingabe an das Allgemeine genügt zur Umfassung und Regelung aller ethischen Verhältnisse, und dieser eine Gedanke ist daher mehr wert, als eine Menge einzelner Lebens- und Sittenregeln. Nicht recht begreiflich ist es mir deshalb, wie Zeller auch hier wieder von der „unwissenschaftlichen moralischen Reflexion Heraklit's" reden und sagen kann, seine „ethischen Lehren, so folgerichtig sie sich an seine ganze Weltansicht anschließen, gehen doch an sich selbst nicht über die Unbestimmtheit von allgemeinen Grundsätzen hinaus, die man ähnlich auch außer dem Zusammenhang eines philosophischen Systems finde"[122]). Und auch eine nahe Verwandtschaft seiner Ethik mit der der Pythagoreer[123]) kann ich nicht eigentlich zugeben, da der aristokratisch-konservative Zug bei ihm doch nicht so prononcirt hervortritt[124]) wie bei jenen, und sich jedenfalls in einer ganz anderen, eher an Theognis und die Eleaten erinnernden Form geltend macht.

10. Einen wesentlich andern Eindruck macht die Ethik Demokrit's. Sein System, wohl das großartigste und konsequenteste, wenn gleich nicht das tiefste der vorsokratischen Philosophen, ist das eines ausgesprochenen Materialismus und Atomismus. Dem entsprechend erklärt Demokrit auf dem Gebiete der Ethik ganz konsequent die Glückseligkeit für das höchste Gut, Lust und Unlust für das Maß aller Dinge, für die Grenze und den Maßstab des Nützlichen und Schädlichen[125]). Zeller sagt, darin folge er „der Weise der alten Ethik" [126]): aber wo haben wir bis jetzt diesen Gedanken, wo überhaupt die Frage nach dem höchsten Gut so klar und scharf gestellt, wo so philosophisch beantwortet gefunden wie hier? Demokrit ist der erste, der in prinzipieller Weise die Glückseligkeit für das höchste Gut erklärt hat; und daß der große Atomistiker dieser erste gewesen, zeigt, daß eben doch ein Zusammenhang, ein wissenschaftlicher Zusammenhang zwischen Physik und Ethik auch hier, wie bei den Pythagoreern und bei Heraklit, vorhanden ist. Gerade auf dem Boden der Atomistik, wo jeder Mensch ebenso wie jedes einzelne Atom für sich ein in sich geschlossenes, isoliertes Ganzes bildet, ist der Eudämonismus die notwendige ethische Konsequenz, und es ist ein Zeichen für den scharfen, logischen Verstand des Abderiten, daß er diesen Zusammenhang sofort erkannt, daß er, der Vater der Atomistik, zugleich auch der Begründer des Eudämonismus geworden ist. Ist nun freilich vom rigoristischen Standpunkt der Kant'schen Moral aus jeder Eudämonismus schlechterdings verwerflich, so ist doch, sobald man auch nur einen Schritt von diesem hyperidealistischen Boden abgeht, ein großer Unterschied auch im Interesse des Ethos selbst zu machen, wie man denselben im einzelnen begründet und faßt. Und hier widerlegt gerade Demokrit's Ethik schlagend die auf den wissenschaftlichen Materialismus gehäuften Vorwürfe, als ob mit ihm notwendig eine unsittliche Moral verknüpft sein müßte[127]).

Denn Demokrit begnügt sich nicht mit der Aufstellung jenes allgemeinen Satzes, sondern er hat über das Wesen der Glückseligkeit sehr umfassende Untersuchungen angestellt und ein eigenes Werk über diese Frage geschrieben[128]). Da bestimmt er denn die Glückseligkeit als Wohlbehagen, als inneres Wohlbefinden und innere Harmonie, als Furchtlosigkeit und Unerschrockenheit[129]), die nicht abhänge von äußeren Gütern, von Reichtum und sinnlichen Vergnügen; er verlegt sie somit ins Innere des Menschen und verlangt daher eine genaue Scheidung und Sichtung der Lüste und Vergnügungen, weil nur die geistigen wahren Genuß gewähren, nur sie schön und göttlich seien[130]). Und das ist eine durchaus logische Folgerung innerhalb seines Systems: wie in der Erkenntnis die Sinne täuschen[131]), und darum höchstens Ausgangspunkt sein, nicht aber die volle Wahrheit geben können, so geben auch auf dem Gebiet des Handelns und Fühlens die Sinne nicht das wahre Glück; wie also dort das Denken über der Wahrnehmung steht, so steht hier die geistige Lust über der rein körperlichen. Im Zusammenhang damit betont Demokrit in fast

schon sokratischer Weise die Notwendigkeit des Wissens zum gut Handeln[132]); und weiter gehört hieher die Wertschätzung des Innern, der Gesinnung gegenüber dem bloß legalen Verhalten, wie es sich zeigt in guten Werken[133]). Daneben freilich verkennt er, teilweise jedenfalls in Folge seiner materialistisch-realistischen Weltanschauung, die Bedeutung der Übung für die Tugend neben dem Lernen und Wissen keineswegs[134]), ein Gedanke, den später Aristoteles weiter verfolgt hat.

In echt griechischer Weise kommt er dann weiter zu dem Resultat, daß jene geistige Lust, die die Glückseligkeit schafft und selber ist, herbeigeführt werde durch Maßhalten im Genuß und durch die harmonische Ausgestaltung des ganzen Lebens[135]). Und dahin gehört auch die geringe Meinung, die er von der Ehe hat[136]). Und wenn er — naiv genug — rät, statt selbst Kinder zu zeugen, solle man lieber welche adoptieren[137]), so zeigt ihn auch das schlechterdings frei von Sinnlichkeit. Zugleich aber hängt es aufs engste zusammen mit seinem Atomismus, ähnlich wie seine Betonung der Freundschaft[138]), worin er wiederum ein Vorläufer des Aristoteles und noch mehr der Epikureer ist: das auf sich gestellte Individuum will und muß die freie Wahl haben, nach subjektivem Belieben Verbindungen einzugehen, die ihm zusagen. Aber bezeichnend für den echt griechischen Geist des Philosophen ist es, daß er daraus nicht die naheliegende Konsequenz gezogen hat, die sich eigentlich ergeben müßte, den Staat und das Staatsleben zu verwerfen. Vielmehr hat er in antikem Geist und Sinn die Notwendigkeit desselben energisch vertreten[139]), und ist überdies im Unterschied von den meisten anderen griechischen Philosophen ein entschiedener Anhänger der Demokratie[140]), was sich ja auch unschwer in Zusammenhang bringen läßt mit seiner atomistischen Weltanschauung. Daneben wird er freilich auch einmal hinausgeführt über die allzuengen Schranken des griechischen Nationalitätsprinzips zu einem Kosmopolitismus[141]), wie er später von den Stoikern aus andern Prämissen und Voraussetzungen abgeleitet und aufgestellt wurde. Und wenn wir endlich von ihm den Satz vernehmen: der Unrechtthuende sei unglücklicher als der Unrechtleidende, so hat er damit bewiesen, daß auch auf dem Standpunkt des Materialismus und Eudämonismus die höchste Stufe der Sittlichkeit erstiegen werden kann, ohne daß jener Standpunkt aufgegeben werden müßte[142]).

Auch hier wieder sagt nun Zeller, Demokrit habe „das Wesen der sittlichen Thätigkeit nicht in allgemeiner Weise untersucht, sondern eine Reihe vereinzelter Beobachtungen und Lebensregeln aufgestellt, welche wohl durch die gleiche sittliche Stimmung und Denkweise, aber nicht durch bestimmte wissenschaftliche Begriffe verknüpft seien; mit seiner Physik stehen diese ethischen Sätze in einer so losen Verbindung, daß sie sämmtlich auch von einem aufgestellt werden konnten, dem die atomistische Lehre vollkommen fremd war“[143]). Damit scheint mir abermals zu viel und zu wenig gesagt zu sein. Ähnliches ließe sich ja wohl noch von manchem

anderen Philosophen älterer und neuerer Zeit sagen, in dessen Ethik wir darum doch mehr als nur „ein Nebenwerk seines philosophischen Systems“ sehen werden. Und dann — zur Verknüpfung durch bestimmte wissenschaftliche Begriffe würde wohl schon eine logische Anordnung der Aussprüche wesentlich beitragen. Nun wissen wir aber, daß Demokrit zwei ethische Werke verfaßt hat[144]), und von diesen hat das eine „über das innere Wohlbehagen“ gewiß alles, was es enthielt, diesem obersten und durchaus wissenschaftlichen Begriff als höchstem Prinzip untergeordnet. Wie weit Demokrit das im einzelnen durchgeführt hat, das wissen wir freilich nicht mehr, denn uns liegen nur Trümmer aus dem Werke vor. Allein der Titel und die Haltung mancher von den uns erhaltenen Fragmenten zeigen doch deutlich, daß die Darlegung eine prinzipielle und wissenschaftliche war. Daneben hat aber Demokrit — ganz im Sinn und in der Art jener älteren Philosophen, man denke z. B. an die Pythagoreer, bei denen wir ja dasselbe fanden — auch eine mehr populär gehaltene Darstellung seiner Ethik, eine Reihe von „Lehren“[145]) verfaßt, die nicht eigentlich systematisch und wissenschaftlich, sondern, wie Zeller sagt, „nur durch die gleiche sittliche Stimmung und Denkweise verknüpft“ gewesen sein mögen. Welche von den uns erhaltenen Fragmenten Demokrit's der einen, welche der andern dieser beiden Schriften zuzuweisen sind, das freilich ist eine Frage für sich, die wir hier nicht lösen wollen, obwohl schon die Form derselben hierüber vielfach Ausschluß geben dürfte[146]). Gerade Demokrit aber mochte zu dieser zweiten, populären Darstellung seiner Ethik noch besonderen Grund und Anlaß darin finden, daß er zeigen wollte, wie trotz seiner materialistischen und hedonistischen Weltanschauung auch ihm sich dieselben ethischen Forderungen und Grundsätze ergeben, wie den besten und edelsten seiner Volksgenossen. Und in diesem Streben mochte er auch die, dem Griechen freilich doppelt nahe liegende Inkonsequenz sich haben zu Schulden kommen lassen, gegen den Geist seines Systems das Staatsleben so sehr zu betonen und zu empfehlen.

Bezeichnend ist endlich noch, daß ein Schüler Demokrit's, Anaxarchos aus Abdera, den Beinamen des Eudämonisten führte, natürlich nicht, wie Diogenes Laertius[147]) meint, wegen seiner Unempfindlichkeit dem Leiden gegenüber, obgleich die bekannte Anekdote von seiner Standhaftigkeit unter den Qualen eines jammervollen Todes[148]) ihn wirlich als Apathiker erscheinen läßt, sondern weil er in der That Eudämonist war, wie sein großer Lehrer und Landsmann Demokrit.

11. Merkwürdig ist das völlige Stillschweigen des Anaxagoras über ethische Fragen. Gerade von ihm, der „den Geist“ in die Welterklärung eingeführt hat, hätte sich erwarten lassen, daß er dafür Interesse zeigen werde. Daß dem nicht so war, beweist, wie richtig ihn Sokrates bei Plato[149]) beurteilt, wenn er sagt: er habe bald bemerkt, daß derselbe vom Geist keinen Gebrauch mache. Höchstens zeigen ihn ver-

einzelte Äußerungen, wie die, daß sein Vaterland der Himmel[150]), und daß der Mensch geboren sei, um den Himmel und die Ordnung in der Welt zu betrachten[151]), als den unmittelbaren Vorgänger des Sokrates, der die Tugend in das Wissen setzte. Und an Sokrates und Plato klingt auch der Satz an, daß der Glückselige der Menge als ein seltsamer Mensch erscheine, da diese bloß nach dem äußeren Schein urteile[152]). Dagegen können wir mit dem Wort: es sei überall gleichweit zum Hades hinab[153]), hier kaum etwas anfangen.

Warum aber nicht des Anaxagoras Schüler Archelaos ethische Untersuchungen sollte angestellt haben, läßt sich nicht absehen, da es schon an sich nahe genug liegt, und da kein Grund vorhanden ist, die bestimmten Aussagen des Diogenes Laertius[154]) anzuzweifeln[155]), um so weniger, wenn er wirklich der Lehrer des Sokrates gewesen ist[156]). Hat er aber in der That gelehrt, daß Recht und Unrecht, Gut und Böse ihren Ursprung nicht in der menschlichen Natur, sondern in positiven Satzungen haben, so ist er darin ein Vorläufer der Sophistik gewesen.

12. Zum vollen Verständnis dieser Anfänge einer ethischen Spekulation bei den Griechen wird es notwendig sein, die Ergebnisse dieses Kapitels zum Schlusse noch einmal in der Kürze zu rekapitulieren und sie in folgenden Sätzen zusammenfassen:

a) Bei Homer fehlt noch jede ethische Reflexion. Dieselbe erwacht mit Hesiod, findet bei ihm und den Elegikern einen dichterischen Ausdruck und erreicht in den Sittensprüchen der sogenannten sieben Weisen ihren Höhepunkt.

b) Die wissenschaftliche Ethik beginnt mit den Pythagoreern, bei denen wir eine philosophische und eine theologisch-populäre Darstellung der Moral zu unterscheiden haben. Jene leidet aber an der Unfruchtbarkeit des für die Ethik untauglichen mathematischen Prinzips.

c) Während bei Empedokles kaum eine Spur von ethischer Spekulation zu finden ist und bei dem Eleaten Xenophanes höchstens von einer sittlichen Färbung des Pantheismus gesprochen werden kann, hat dagegen Heraklit, der tiefsinnigste aller vorsokratischen Philosophen, im engsten Zusammenhang mit seinem System die Hingabe an das Allgemeine als ethisches Prinzip proklamiert. Ebenso hat Demokrit in der Konsequenz seines wissenschaftlichen Denkens und seiner materialistisch-atomistischen Weltanschauung das geistige Wohlbehagen als höchsten ethischen Begriff aufgestellt und ist damit der Begründer des Eudämonismus geworden und zwar in seiner reinsten, durch und durch sittlichen Form.

d) So verschiedenartig diese Versuche sind, so ist doch das gemeinsame Band, das sie alle zusammenhält, der echt griechische, die wissenschaftliche Ethik wie die Kunst und das Volksleben beherrschende Begriff des Maßes, der bei den Elegikern und den sieben Weisen sich überall in den Vordergrund drängt, bei Pythagoras als Harmonie und Zahl, bei Heraklit in der Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine, und

endlich auch bei Demokrit in der Fassung des Begriffs der Glückseligkeit deutlich zu Tage tritt. Zugleich spricht sich darin die glückliche Vereinigung von Ethik und Ästhetik, welcher diejenige von Ethik und Politik zur Seite geht, noch wohl vernehmbar aus. Damit hängt weiter zusammen, daß bei aller Verschiedenheit des Ausgangspunktes doch diese Versuche alle in der Hauptsache festhalten an den ethischen Anschauungen und Grundgedanken ihrer Zeit und ihres Volkes. Der Bruch des Subjekts mit der objektiven Sittlichkeit, soweit er überhaupt im Griechentum eintritt und eintreten kann, vollzieht sich erst, in negativer Weise durch die Sophisten, positiv durch Sokrates. Zu jenen leitet Archelaos hinüber mit seiner Lehre, daß Recht und Unrecht nicht in der Natur begründet, sondern Sache positiver Festsetzung sei, während bei Demokrit (und einigermaßen auch schon bei Heraklit) die theoretische Fassung des Tugendbegriffs angebahnt ist, die Sokrates nicht zum Begründer, wohl aber zum großen Reformator der griechischen Sittenlehre gemacht hat, und die bei ihm in dem Satze gipfelt, daß alle Tugend Wissen sei.

Cap. 3.

Die Sophisten.

1. Wir haben eben gesagt, daß bei aller Verschiedenheit ihres Ausgangspunktes die bisherigen Versuche, auch die Ethik in den Kreis der philosophischen Betrachtung zu ziehen, in der Hauptsache festgehalten haben an den Anschauungen und Grundgedanken ihrer Zeit und ihres Volkes. Denn auch da, wo sie kritisch und polemisch oder reformatorisch der Masse des Volkes und seiner Sittlichkeit entgegentraten, wußten sie sich doch im Einklang gerade mit den Besten ihrer Zeitgenossen. Selbst Heraklit, für den es besonders nahe gelegen wäre, zieht noch nicht die Konsequenzen, die ihn in offenen und vollen Widerspruch gebracht hätten mit den ethischen Anschauungen seiner Umgebung. Und hierin liegt wohl auch der tiefste Grund, warum jenen ethischen Spekulationen dieser frühesten Periode so vielfach das Prädikat der Wissenschaftlichkeit abgesprochen wird, freilich, wie wir gesehen haben, nicht mit Recht.

Aber ein zersetzendes Element liegt doch schon in der philosophischen Betrachtung eines Gegenstandes als solcher und lag demgemäß auch im seitherigen Gang der griechischen Philosophie: dem Volksglauben gegenüber hatte sich dies namentlich geltend gemacht, Xenophanes hatte denselben aufs heftigste bekämpft, und zwar, wie wir gesehen haben [1]), wesentlich mit und aus sittlichen Gründen.

Darauf konnte sich aber die Philosophie nicht beschränken, sie mußte weiter gehen. Das liegt im Wesen der philosophischen Spekulation selbst, der nichts so heilig ist, nichts so fest steht, daß sie es nicht zu bestreiten

und anzugreifen wagte. Warum es aber gerade jetzt dazu kam, das hat seinen Grund teils im Gang der griechischen Philosophie, teils und vor allem in den Zeitverhältnissen.

Den Perserkriegen, die alle Nerven und Fibern des griechischen und speziell des atheniensischen Volkes angespannt hatten, folgte die Zeit des Friedens, in welcher die entfesselten Kräfte frei sich regen und bewegen konnten. Athen, vorher eine, wenn auch bedeutende Landstadt, wurde nun der Mittelpunkt des ganzen hellenischen Lebens und wurde es im Zeitalter des Perikles in einer ganz eminenten, geradezu einzig dastehenden Art und Weise. Hier wenn irgendwo mußte sich die Philosophie weiter entwickeln; und wenn zufällig die Männer, welche die Träger dieser Entwicklung werden sollten, keine geborenen Athener waren, so konnten sie trotzdem nur in Athen ihrer neuen Lehre den rechten Schülerkreis gewinnen. Allein das athenische Volk im Ganzen war zu aufgeweckt, zu begierig nach allem Neuen, als daß dort eine philosophische Schule im engen Kreis sich hätte bilden und sich hätte verbergen können. Wenn die neue Lehre nur in der richtigen Form, populär genug und in schönem Gewande, vorgetragen wurde, so mußte sie des ganzen Volkes Interesse erregen und dasselbe zur Parteinahme für oder wider reizen.

Dazu kam aber noch anderes: Athen war reich geworden durch die Gelder des Seebunds, das Volk hatte daher Zeit, sich mit solchen Dingen zu beschäftigen; die Bürger sahen als Beherrscher dieses Bundes und zugleich als handeltreibendes Seevolk die weite Welt, und manche Fragen, die ihnen zu Hause nie aufgestiegen wären, tauchten im fremden Land, in anderen Himmelsstrichen, im Verkehr mit anders denkenden, anders handelnden Menschen in ihnen auf. Und sie brauchten im Zusammenleben und Umgang mit ihren Untergebenen, mit Freund und Feind, mit bedeutenden und hochgebildeten Männern aus dem Ausland, die nach Athen kamen, ein bedeutenderes Wissen, einen weiteren Blick, ein sicheres Urteil: die herkömmliche Bildung erwies sich in manchen Fällen doch als zu ungenügend und eng, die altväterliche Sitte als zu einfach und altväterisch.

Und im Zusammenhang mit dieser reicheren Entwicklung auf geistigem und materiellem Gebiete blühten die Künste in nie gesehener Pracht und Herrlichkeit empor, vor allem die dramatische Kunst eines Äschylos zuerst, dem bald Sophokles folgte. Das Drama mit seinem Diolog, mit der Notwendigkeit, die auftretenden Personen verschiedene Standpunkte einnehmen zu lassen, die Dinge und Verhältnisse von zwei Seiten aus zu betrachten, muß notwendig Einfluß bekommen auf die Entwicklung der Rhetorik und des philosophischen Denkens, wie dieses hinwiederum seinerseits beitragen wird zur Entwicklung der dramatischen Kunst. Es ist darum überaus interessant und lehrreich, zu beobachten, wie diese Gestaltung der dramatischen Kunst in Athen verläuft, von Äschylos, dem das Chorlied noch die Hauptsache ist[2]), durch Sophokles hindurch, bei dem der Dialog schon überwiegt, ohne doch jenes herabzuwürdigen zur bloßen

Arabeske und Verbrämung, zu Euripides herab, bei dem der Dialog alles ist, und die rhetorische Färbung und der hin- und herspielende geistreiche Witz — im Sinn des französischen Esprit — keinen Raum mehr läßt für den stillen Frieden des Chorlieds.

Aber auch die Entwicklung der bildenden Künste konnte nicht ohne Einfluß bleiben auf ein Denken, dem ohnedies die Einheit von *καλός* und *ἀγαθός* noch ungeschieden beisammen lag. Das Volk, das alles daran setzte, seine Stadt zur Wohnstätte alles dessen zu machen, was die Kunst Schönes und Herrliches zu schaffen im Stande war, mußte sich auch für den Mittelpunkt der griechischen Sittlichkeit, für die Verkörperung der *καλοκἀγαθία* halten. In dem Maße aber, wie die Kunst freier und freier wurde, wie sie sich lossagte von allen Schranken des Traditionellen und Herkömmlichen, lossagte vor allem von der archaistischen, unfreien Gestaltung der Götterbilder, in dem Maße mußte auch die Sitte freier werden und geneigter sein zu brechen mit Herkommen und Tradition.

Die politische Lage der Dinge endlich, die demokratische Richtung namentlich, wie sie durch Perikles ausgebildet wurde, mußte ähnlich wirken. Gerade hier wurde die Bildung eine Macht: die Beredsamkeit wurde immer wichtiger zur Leitung und Beherrschung der Masse, und sie ist ja vor allem darauf angewiesen, die verschiedenen Gesichtspunkte einer Frage, die möglichen Seiten ihrer Berechtigung, ihrer Notwendigkeit, ihres Nutzens für den Augenblick wie für die Zukunft hervorzukehren; und so wirkte die Volksversammlung ähnlich wie die Bühne. Dazu kam der rasche Wechsel der politischen Führer — natürlich abgesehen von Perikles — und die leichte Möglichkeit, Gesetze abzuändern, uralte, für unantastbar geltende Einrichtungen zu beseitigen, Änderungen, mit denen teilweise auch ein Umschwung der sittlichen Anschauung notwendig verknüpft war, und die jedenfalls den Gedanken nahe legen mußten, daß es auch auf dem Gebiete der Sitte nichts Ewiges, nichts Heiliges, nichts Unantastbares gebe. In einem Staat, wo Sitte und Gesetz im Begriff des *νόμος* eins sind, beseitigt die schrankenlose Demokratie naturgemäß auch den konservativen Sinn für das Leben und Handeln des Einzelnen.

Und so geschah denn, was unausbleiblich war: der Bruch des Subjekts mit dem Bestehenden auf dem Gebiete des Wissens und des Glaubens nicht nur, sondern auch auf dem des Handelns und des Lebens, der Sitte und des Gesetzes, des Privatlebens und des Staates vollzog sich unerbittlich, und wer das Band mit scharfem raschem Schnitte löste, das waren die Sophisten.

2. Von rechts und links, von Osten und Westen trafen in Athen die Männer zusammen, welche als die Begründer der Sophistik im engeren Sinn bezeichnet werden können. Doch finden sich schon vorher unter den eigentlichen Philosophen, von denen wir bisher zu sprechen hatten, vor allem zwei, die man als Vorläufer der Sophistik bezeichnen kann, Zeno und Empedokles[3]): jener, wie Blaß[4]) treffend sich ausdrückt, „durch

die Spitzfindigkeit seiner Argumentationen, dieser durch das Prunken mit seiner Weisheit und durch das Wanderleben, welches er wenigstens in späteren Jahren beständig führte".

Allein zwei andere Gebiete sind es, die den ersten Anstoß geben sollten zur Entstehung der Sophistik, die Rhetorik und die Kunst. Die allgemeine Beziehung beider zur Sophistik habe ich schon hervorgehoben, hier handelt es sich um die geschichtlichen Thatsachen dieser Entstehung, um die historischen Träger dieser Bewegung. Sizilien ist bekanntlich die Geburtsstätte der kunstgemäßen griechischen Beredsamkeit, die beiden Männer, welche dieselbe zuerst in ein System brachten, sind die Syrakusaner Korax und Tisias[5]). Zwei charakteristische Eigentümlichkeiten der Sophisten finden wir schon bei dem älteren von ihnen, bei Korax: er ließ sich für seinen Unterricht bezahlen, und er wies dem Redner das Gebiet des *εἰκός*, des bloß Wahrscheinlichen[6]) zu. Was er darunter verstand, zeigt ein von ihm herrührendes Beispiel: wenn ein Schwacher angeklagt wird, einen andern mißhandelt zu haben, so muß er die Sache unwahrscheinlich machen durch den Hinweis auf seine Schwäche; ist dagegen der Angeklagte stark, so wird er sagen, er als Starker hätte sich doppelt davor hüten müssen, weil bei ihm ein solches Vergehen wahrscheinlicher zu vermuten sei als bei einem andern.

Und ähnlich verfuhr sein Schüler Tisias. Von ihm wird erzählt[7]), was sonst wohl auch von Protagoras und Euathlos berichtet wird, daß er seine Kunst zuerst an seinem Lehrer Korax selbst erprobt habe, als es sich um die Bezahlung des Honorars für den Unterricht handelte, — eine Geschichte gleich beschämend für den Lehrer wie für den Schüler. Auch er betonte wie Korax den Begriff des Wahrscheinlichen und seine Anwendung in der Rhetorik, und er noch mehr als jener behandelte dabei die Wahrheit oder Nichtwahrheit der Sache als nebensächlich und gleichgiltig[8]), unter Benützung desselben oder eines ähnlichen Beispiels wie sein Lehrer Korax[9]). Ob Tisias selbst schon nach Athen gekommen ist, oder ob diese syrakusanische Beredsamkeit erst durch Gorgias dorthin gebracht wurde, ist für die Sache selbst unwesentlich; fest steht, daß Korax und Tisias als Erfinder der kunstgemäßen Rhetorik zugleich auch die Väter der Sophistik gewesen sind.

Neben diesem Einfluß von Westen her ist nicht zu übersehen und zu unterschätzen derjenige von Osten, aus Jonien, dem eigentlichen Vaterland der griechischen Philosophie. Ein Beispiel jener eigentümlichen Bildung und zersetzenden Aufklärung, wie sie vom Osten her nach Griechenland getragen wurde, ist Hippodamos, der berühmte Architekt aus Milet[10]). Dieser hat nicht etwa nur seine eigene Kunst systematisiert, sondern seine reformierende Thätigkeit erstrekte sich auch auf die Sitten des Volkes, vor allem auf dessen politisches Leben und auf den Staat. Gegenüber dem Gewordenen und natürlich Entstandenen vertrat er die künstliche und schablonenmäßige Gliederung der Bürgerschaft in drei Stände, die Teilung

des Bodens in drei Teile, der Rechtsverletzungen und der ihnen entsprechenden Gesetze in drei Klassen, der Stimmabgabe in drei Modalitäten; und mit Recht hebt dabei Aristoteles[11]) hervor, daß er der erste Privatmann gewesen sei, der über die beste Staatsverfassung zu sprechen gewagt habe. Nicht so fast in dem, was er gesagt hat, liegt das Sophistische[12]), als vielmehr darin, daß er es gesagt, daß er die bestehenden und gegebenen Verhältnisse nicht als feste respektierte, sondern sie seiner eigenen besseren Einsicht zu lieb aufgelöst und abgeändert wissen wollte. Und die Art, wie er sich das dachte, das Willkürliche, Gewaltthätige, den Verhältnissen Zwang Anthuende, das scheinbar Einfache und eben darum dem gesunden Menschenverstand ohne weiteres Einleuchtende der durchgehenden Dreiteilung, und endlich eine einzelne Bestimmung, die stark nach unpatriotischer Lohnsucht schmeckt[13]), — alles das paßt ganz zu dem Bilde des Aufklärungszeitalters, an dessen Schwelle wir stehen.

Und von Osten kam endlich auch Aspasia, die frei- und schöngeistige Milesierin, die als Egeria des Perikles so hoch steht, daß man darüber fast vergißt, daß sie ursprünglich doch nur eine Hetäre gewesen. Sie war ein lebender Protest gegen die gute alte Zeit mit ihrer beschränkten Sittlichkeit, mit ihrer niederen Auffassung des ehlichen Verhältnisses, mit ihrer Degradation des Weibes, die schönste und geistreichste Vertreterin der Frauen-Emanzipation auf allen Gebieten des damaligen Lebens.

3. Die Sophistik und ihre Lehre darzustellen, wie sie wirklich war, ist nun aber bekanntlich schwerer, als es dem oberflächlichen Beurteiler scheinen möchte. Nicht als ob die Quellen über sie zu schweigsam wären, man könnte vielmehr eher über das Gegenteil klagen. Aber von ihnen selbst und von ihren Schriften haben wir nur sehr wenige Fragmente, und so sind wir auf Berichte über sie angewiesen. Nun ist aber Plato, die Hauptquelle für unsere Kenntnis der Sophisten, kein Gewährsmann sine ira et studio, sondern ihr erbitterter Gegner, dessen wesentliche Aufgabe eben die ist, sie zu bekämpfen. Von ihm dürfen wir daher keine unparteiische Berichterstattung erwarten, und so ist es denn auch gekommen, daß unter seinem Einfluß das Bild der Sophisten eine sehr düstere Färbung angenommen hat und sehr stark nachgedunkelt ist. Erst unser Jahrhundert, Hegel[14]) voran, hat ihnen mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, und in einem Zeitalter, wo man selbst einen Tiberius und Nero zu „retten“ versucht, darf es auch an einer Rettung der Sophisten nicht fehlen. So kann es uns nicht wundern, daß Grote[15]) geradezu sich zum Verteidiger und Verehrer der so hart Angegriffenen aufgeworfen hat.

Nun ist es gewiß richtig: den Sophisten ist lange Zeit Unrecht geschehen, indem man sie sammt und sonders in einen Topf geworfen und alle Züge, welche ihr Gegner Plato von ihnen aufgezählt hat, allen von Anfang an und jedem einzelnen von ihnen besonders zugeschrieben und so zu sagen ins Gewissen geschoben hat. Das richtige hieran hat aber Grote sofort verzerrt, wenn er den Begriff „Sophist“ überhaupt auflöst

und das Recht, alle diese sogenannten Sophisten in Einer Bezeichnung zusammenzufassen, bestreitet, weil es ihnen an bestimmten Lehren und Grundsätzen und an einer einheitlichen Methode fehle, die allen gemeinsam zukämen. Soweit darf man, wie wir sehen werden, nicht gehen, sondern: alles was Plato von den Sophisten sagt, ist wahr, wenigstens haben wir keinen Grund, die Züge des Bildes, das er von ihnen entwirft, anzuzweifeln. Was Aristoteles von ihnen berichtet[16]), stimmt ja damit so völlig überein, daß man nicht mit Grote wird sagen können, Plato als spekulativem Theoretiker habe der kritisch-historische Geist zur Würdigung dieser Männer gefehlt; den Aristoteles könnte doch dieser Vorwurf nicht treffen. Also Plato's Berichte sind an sich vollkommen zutreffend; aber Eines hat Plato allerdings nicht gethan, er hat nicht klar und scharf genug auseinandergehalten, was die Führer und Häupter dieser Richtung, die ersten Sophisten gelehrt haben, und was im Laufe der Zeit unter den Händen täppischer oder auch zu gelehriger Schüler und jüngerer Anhänger aus ihrer Lehre geworden ist. Zwar würde man ihm Unrecht thun, wenn man behaupten wollte, er habe diesen Unterschied ganz und gar übersehen oder verwischt: ein Blick in den Gorgias lehrt, daß er ihn wohl gekannt und an seinem Ort auch betont hat. Aber seine Sache war das so eigentlich nicht, Prämissen und Konsequenzen, erste und zweite Periode scharf auseinanderzuhalten; denn er ist nicht Historiker. Im Gegenteil war es seine Pflicht, wenn er sie wirksam bekämpfen wollte, die spätere Gestalt der Sophistik als eine notwendige und unmittelbar gegebene aufzuzeigen, und darunter hat allerdings die Treue, die photographische Genauigkeit des Bildes gelitten, obgleich kein falscher Zug im Bilde ist. Es wird daher die Aufgabe des Historikers sein, dieses Ineinanderspielen zweier, freilich zeitlich nicht scharf geschiedener Richtungen zu beseitigen und innerhalb der Sophistik selbst zu unterscheiden zwischen der ursprünglichen Lehre und den daraus gezogenen Konsequenzen. Wir werden dabei keinen der sonst bekannten Züge verlieren, aber manches in anderem Lichte sehen und den älteren Sophisten vielfach gerechter werden[17]).

4. Die erste und reinste Form der Sophistik knüpft sich bekanntlich an an die vier Namen: Gorgias aus Leontini, Protagoras aus Abdera, Prodikos aus Julis (auf der Insel Keos), Hippias aus Elis. Das Erste, was als Gemeinsames an ihnen allen uns entgegentritt, ist, daß sie in den griechischen Städten umherzogen, die Jugend zu unterrichten sich erboten und für diesen ihren Unterricht Bezahlung forderten. Dieses letztere war es, was ihnen von ihren Zeitgenossen und Gegnern zu besonderem Vorwurf gemacht wurde, und gläubig haben neuere Geschichtschreiber diesen Vorwurf aufgenommen und nachgeschrieben, ohne zu bedenken, daß sie damit zugleich sich selbst das Urteil sprechen würden. Diesen Punkt hat daher Grote[18]) mit einem gewissen Recht aufgegriffen und damit gegen die Tadler der Sophisten argumentiert. Und ebenso verwahrt er sich mit gutem Grund dagegen, als seien diese älteren

Sophisten besonders habgierig gewesen. Denn die dezente Art, wie Protagoras die Bezahlung von seinen Schülern erhob [19]), sollte ihn und seinesgleichen vor ungerechten Vorwürfen in dieser Richtung schlechterdings schützen. Allein es handelt sich in dieser Frage überhaupt nicht um unsere Anschauung von der Sache, sondern — und das hat Grote übersehen, jedenfalls nicht genug hervorgehoben — um die Ansicht der Alten. Jedes Gewerbe galt den Griechen für unanständig: man denke nur an den Begriff des *βάναυσος* bei Aristoteles. Bis dahin war nun die Wissenschaft, die Philosophie vor allem gänzlich frei erhalten worden von jedem Schein des banausischen Betriebs. Da kamen die Sophisten und machten aus ihrem philosophischen Unterricht ein Gewerbe. Damit haftet ihnen in den Augen der Griechen ein Makel an, der seinen bezeichnenden Ausdruck darin findet, daß auf die Frage des Sokrates, ob er selbst Sophist werden wolle, der junge Hippokrates [20]) dies hocherrötend von sich weist; denn *ἐπὶ τέχνῃ* von ihnen zu lernen, wäre nicht anständig. Die Sophisten sind, als Verkäufer ihres Wissens, in den Augen der Griechen Krämer, nichts anderes [21]). Sobald wir nun diese von der unsrigen freilich gänzlich abweichende Anschauung im Prinzip zugeben, kommt uns der Tadel Plato's über dieses Lehren um Geld von griechischem Standpunkt aus durchaus begreiflich und berechtigt vor.

Dazu kommt aber noch ein Weiteres. Gerade Plato hat, wie wir sehen werden, hierin seinem Lehrer Sokrates folgend, die Philosophie noch viel mehr als Leben, noch viel weniger theoretisch gefaßt als wir. Was man jetzt wieder erstrebt in unseren Schulen, Erziehung und Unterricht zu verbinden, das war in der Sokratischen Philosophenschule in einer, freilich zumeist mit den Persönlichkeiten zusammenhängenden Vollkommenheit erreicht. Das Philosophieren war hier eine sittliche That, war identisch mit dem sittlichen Leben selbst; und darum war es den Angehörigen dieser Schule doppelt unbegreiflich, wie man sich dafür bezahlen lassen, wie man aus dem Philosophieren ein Geschäft, ein Gewerbe machen und es dadurch herabsetzen und in den Staub ziehen konnte. Und deshalb ist gerade über diese Seite der Sophistik Plato's Tadel ein so harter und unerbittlicher.

Wir fragten nach dem Gemeinsamen der Sophisten und fanden zunächst nur das Äußerliche ihrer Beschäftigung: sie waren Lehrer der Jugend und ließen sich dafür bezahlen. Sobald man aber weiter gehen will, scheint Grote Recht zu haben, wenn er behauptet, es habe das allen Gemeinsame und Charakteristische überhaupt gefehlt. Zwar könnte man zunächst noch auf eine gewisse Betonung und Überschätzung der äußeren Form hinweisen, die wir bei allen finden. Von Gorgias, dem Lehrer der Beredsamkeit, versteht sich das von selbst; aber auch die andern thaten sich etwas darauf zu gut, schöne Reden halten zu können [22]) und daneben fähig zu sein, auf jede Frage eine Antwort bereit zu haben [23]). Und ebenso haben die ganze Art des Auftretens und die Eitelkeit desselben alle gemein. Das ist nun freilich wieder nur eine äußerliche Ähnlichkeit, aber

sie weist doch entschieden hin auf eine tief innerliche Einheit und Gemeinsamkeit der Denkweise und der Gesinnung. Und diese eben leugnet Grote: aber mit Unrecht. Nur der Schein spricht für ihn: es fehlt freilich an einem ihnen allen gemeinsamen Prinzip, aber doch nur deshalb, weil sie überhaupt kein Prinzip haben; es fehlt freilich an ihnen allen gemeinsamen Charakterzügen, aber doch nur deshalb, weil sie überhaupt keinen Charakter haben. Ihr Prinzip ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, Prinzipiplosigkeit, ihr Charakter ist Charakterlosigkeit.

Das ist das Gemeinsame, das uns dazu berechtigt, von den Sophisten als von einer zusammengehörigen Schule zu sprechen, und weiter auch zu manchen herben Vorwürfen berechtigt, die ihnen von Alters her gemacht worden sind. Und solche Vorwürfe verdienen auch schon jene vier älteren Sophisten, nicht um jedes einzelnen Wortes willen, das sie gelehrt haben und das uns zufällig von ihnen erhalten ist, sondern wegen des Geistes, den sie in die Jugend gepflanzt haben, wegen des Mangels an Tiefe und sittlichem Ernst in ihrem Unterricht und wegen der notwendigen Folgerungen, die logisch denkende Köpfe aus ihrer Lehre ziehen mußten, wegen der unvermeidlichen Wirkungen ihres Unterrichts auf die Jugend, die sich an sie anschloß.

Zugeben aber werden wir gewiß gerne, daß sie daneben, jeder Einzelne für sich, auch mancherlei Besonderheiten und Eigentümlichkeiten besaßen, die in dem Gesammtbild der Sophistik nicht übersehen werden dürfen. Während Gorgias[24]) wesentlich nur ein Lehrer der Rhetorik sein wollte, während Prodikos[25]) hauptsächlich auf richtigen Gebrauch synonymer Worte drang, während Hippias[26]) auf möglichst allumfassende Gelehrsamkeit Wert legte, war Protagoras[27]) offenbar der vielseitigste, tiefste und bedeutendste unter ihnen.

Und noch weniger wollen wir leugnen, daß sie teilweise von ganz verschiedenen Ausgangspunkten her zu ihren ähnlichen Ergebnissen gekommen sind. Während nämlich Protagoras in seinen erkenntnistheoretischen Aufstellungen von Heraklit ausging, lehnt sich Gorgias in seiner Schrift *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* an die Eleaten an[28]). Wir leugnen das um so weniger, weil es nur bestätigt, was wir oben behauptet haben: daß sie, prinziplos wie sie waren, die Gründe für ihre Skepsis nahmen, wo sie solche fanden.

5. Was nun speziell die Ethik der älteren Sophisten betrifft[29]), so sind uns einzelne ethische Bruchstücke von Prodikos überliefert, vor allem die bekannte Erzählung von Herakles am Scheideweg[30]), weiter im pseudoplatonischen Dialog Axiochos eine sehr pessimistische Darlegung der Unannehmlichkeiten des menschlichen Lebens und der verschiedenen Berufsarten, und dem gegenüber eine Empfehlung des Todes[31]); und endlich im pseudoplatonischen Dialog Eryxias die Lehre, daß der Reichtum etwas Gutes nur für die guten Menschen sei, die wüßten, welche Anwendung sie von ihrem Vermögen zu machen haben, für die Schlechten dagegen ein

Übel[32]). Allein man wird in allen diesen Bruchstücken vergeblich etwas Charakteristisches suchen; und auch das Gespräch zwischen Nestor und Neoptolemos, mit dem sich Hippias bei Plato so viel weiß[33]), wird kaum viel Derartiges enthalten haben. Bedeutsamer ist der Mythos, den Protagoras bei Plato erzählt[34]), über die Art, wie δίκη und αἰδώς an die Menschen verteilt worden sei und die Schlußwendung desselben zu Gunsten der Athener, die in politischen Dingen sich den Rat eines jeden gefallen lassen. Und sicher nicht so harmlos, als Aristoteles es von seinem Standpunkt aus darstellt[35]), ist die von Gorgias herstammende relative Definition der Tugend, je nachdem sie die Tugend eines Mannes oder eines Weibes, eines Kindes oder eines Erwachsenen, eines Sklaven oder eines Freien sei.

Im allgemeinen, das zeigen die betreffenden Stellen zur Evidenz, haben diese älteren Sophisten im Ton von Biedermännern ganz schöne, aber sehr wenig tiefe ethische Gedanken und Grundsätze ausgesprochen. Und wie könnte das auch anders sein? Sie waren ja, wie Grote sich ausdrückt[36]), „die regelmäßigen Lehrer der griechischen Sittenlehre, weder über noch unter dem Maßstabe des Zeitalters". Aber dieser Maßstab und dieses Zeitalter war nicht das perikleische, sondern war das des so verhängnisvollen dreißigjährigen Krieges[37]), dessen Einfluß auf die sittlichen Begriffe und das sittliche Verhalten des griechischen Volkes uns Thukydides schwarz genug geschildert hat[38]). Angesichts eines solchen Zeugen ist es geradezu ungeheuerlich, wenn Grote sagt[39]): „Das Athen am Schlusse des peloponnesischen Krieges war nicht mehr verdorben, als das Athen in den Tagen des Miltiades und Aristeides". Daß sie nun aber in einer so verdorbenen Periode als Lehrer ihrer Zeitgenossen, als Tugendlehrer auftraten, ohne auch nur im mindesten über ihren Zeitgenossen zu stehen[40]), darin liegt eben das Fehlerhafte und das Bedenkliche. Wer moralisch auf seine Zeitgenossen einwirken will, muß — nicht notwendig selbst moralischer sein und handeln als sie, aber er muß moralischer denken, und das war bei den Sophisten schlechterdings nicht der Fall. Es war freilich auch nicht in erster Linie ihre ihnen von dem Gang der Geschichte zugewiesene Aufgabe. Ihre historische Bedeutung besteht vielmehr darin, das, was seither unbewußt geschehen war, zum bewußten Thun zu erheben, die Sittlichkeit zu einer bewußten und gewußten zu machen. Die Folge eines solchen Bewußtwerdens aber muß notwendig vielfach ein Bruch des Subjekts mit der Objektivität des Herkommens und des Gesetzes, die Folge eines solchen Bewußtmachens vielfach ein Zerstören des Bestehenden und Überlieferten sein. Und darum geht diese sittliche Aufklärung Hand in Hand mit dem sittlichen Zerfall des Volkes, denselben ebenso beeinflußend und fördernd, wie ihrerseits von ihm begünstigt und getragen. Die Sophisten haben nichts anderes gethan als die zerstörungslustige Jugend ihrer Zeit bestärkt in diesem ihrem Thun. Sie haben die Jünglinge, die seither nur die Eine gerade Straße pflichtmäßiger Unterordnung unter Gesetz und Herkommen kannten, auf den Scheideweg geführt: durften sie

sich beklagen, wenn dieselben den leichteren und bequemeren Weg des Lasters, den sie ihnen ja auch zeigten, dem schwereren und mühevolleren Pfad der Tugend vorzogen? Sie waren, um ein biblisches Bild zu brauchen, die Schlange, welche der athenischen Jugend zu essen gab vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen. An die Stelle des Alten aber, das sie zersetzen und zerstören halfen, haben sie nichts Neues, nichts Besseres zu setzen vermocht, und so ist ihre sittliche Aufklärung eine rein negative, und darum für das Volksleben unfruchtbar, ja geradezu verderblich geworden.

Was gab ihnen denn nun aber die Berechtigung zu dieser ihrer kritischen, negierenden Thätigkeit? Prinziplos wie sie waren, hatten sie natürlich kein Prinzip, keinen allgemein giltigen Maßstab, den sie an das Bestehende anlegen konnten, sondern jeder kritisierte an der gewöhnlichen Tugend und Moral, an Sitte und Gesetz, wie es ihm gefiel oder was ihm daran mißfiel. Und damit kommen wir auf das — man verzeihe den Ausdruck! — auf das prinziplose Prinzip der subjektiven Willkür. Das ist aber nicht etwa nur eine Konsequenz, sondern das liegt unmittelbar darin, daß sie kritisierten ohne selbst höher zu stehen, daß sie also einen solchen Maßstab gar nicht haben konnten, und es liegt ausgesprochen vor uns in dem bekannten Wort des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*[41]), der Mensch ist das Maß aller Dinge. Das ist freilich zunächst ein erkenntnistheoretischer Satz. Aber er wirft doch ein bezeichnendes Licht auf die ganze Richtung und Denkweise dieser Schule. Der Mensch, und zwar der Einzelne, Beliebige, der nächste Beste ist das Maß für alles, ist also auch das Maß des Guten und Bösen. Damit wird aber die Sitte (*νόμος*), die niemals nur Sache des Einzelnen, Beliebigen sein kann, aufgelöst und negiert, ihr wird der Boden, ihr die Berechtigung, eine Macht zu sein dem Individuum gegenüber, von diesem Individuum selbst entzogen. Der Einzelne hat das Recht, sich gegen die Sitte aufzulehnen, hat mit Einem Wort das Recht, unsittlich zu sein.

Und von ähnlicher Beweiskraft ist ein zweiter Satz, der ebenfalls noch der ersten Generation der Sophistik angehört, die bekannte Regel: *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*[42]), die unterliegende Sache zur siegreichen zu machen. Das ist freilich im Grunde nur der Ausdruck für die rhetorische Kunst, wie sie heute noch von jedem Advokaten geübt wird und geübt werden muß. Allein der, der sie aufgestellt hat, ist nicht Gorgias, der Redner, sondern Protagoras, und in seinem Munde kann dieselbe nimmermehr bloß eine rhetorische Vorschrift, sie muß vielmehr ein dialektisches Gesetz sein. Nun kann man freilich auch in der Debatte die verschiedenen einander entgegengesetzten Gesichtspunkte einer Sache hervorkehren, kann sich des unterliegenden Teils annehmen — aber doch nur dann, wenn man selbst kein tieferes Interesse an der vorliegenden Frage hat, wenn man persönlich keine Stellung dazu nehmen will oder noch nicht weiß, wofür man sich entscheiden soll. Thut man es aber grundsätzlich,

thut man es also meist gegen seine eigene Überzeugung, so handelt man prinziplos und charakterlos zugleich. Und mit Recht sagt daher Blaß[43]: Protagoras habe sich kaum über Mißdeutung beschweren können, wenn man jenen Satz dahin verstand, daß er durch schlechte Künste der ungerechten und dadurch der schwächeren Sache den Sieg über die gerechte und dadurch stärkere habe verschaffen wollen.

Endlich gehört schon dieser ersten Periode der Sophistik eine Unterscheidung an, die freilich, wie wir oben gesehen haben[44]), bereits von anderer Seite aufgestellt war —, die Unterscheidung von positivem und natürlichem Recht, θέσει und φύσει[45]), die sich nicht etwa nur auf das politisch-staatliche Leben bezieht, sondern auf die νόμοι überhaupt, also auch auf das Gebiet der Sitte und der moralischen Gesetzgebung. Nun ist es ja gewiß richtig, daß gar vieles im Staate nicht nur, sondern auch im sittlichen Leben θέσει zum Gesetz, zur Sitte erhoben wurde, und auf dieser Unterscheidung beruht ja überhaupt die Möglichkeit, hier reformatorisch zu wirken und einzugreifen[46]). Aber gerade im Altertum, wo man bemüht war, selbst die staatlichen Gesetze auf die Gottheit, beziehungsweise auf das Orakel in Delphi, zurückzuführen, wo man die Gesetzgebung eben dadurch zu einer verbindlichen zu machen und zu sanktionieren pflegte, daß man sie für eine göttliche, für eine natürliche Ordnung ausgab, gerade damals mußte diese Unterscheidung demoralisierend wirken, wenn nicht andere Stützen der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung, des Gesetzes und der Sitte an die Stelle der Religion traten. Wer die Religion angreift, der muß dazu ein Recht, das Recht sittlicher Üeberzeugung, das Recht des sittlichen Charakters haben. Wem das beides fehlt, wer prinzip- und charakterlos wie die Sophisten es dennoch versucht, der muß es sich gefallen lassen, daß man die schlimmen Folgen, die seine atheistische Opposition etwa hat, ihm persönlich zuschreibt. Bei ihnen aber war diese ganze Trennung von φύσις und θέσις nichts anderes als der Versuch, die subjektive Willkür, mit der sie Gesetz und Herkommen kritisch zersetzten und auflösten, schon in der Entstehung von Staat und Gesellschaft wieder zu finden.

6. Die Sophisten waren als Lehrer der Tugend aufgetreten: Tugend und Rhetorik, das waren die beiden Gegenstände, die sie hauptsächlich zu lehren verhießen. Allein beides konnte sich bei den Griechen nur im engsten Zusammenhang mit der Politik denken lassen. Das war es denn vor allem, was ehrgeizige junge Leute so zahlreich zu ihren Füßen versammelte; und da sie für ihren Unterricht Geld verlangten und teilweise viel Geld, so waren es hauptsächlich junge Leute aus aristokratischen Kreisen, die von ihnen zu lernen begierig waren. Unzweifelhaft nun priesen die Sophisten ihre Lehre ganz unabhängig von jedem politischen Parteistandpunkt damit an, daß sie dieselbe als eine empfahlen, welche fähig mache über andere zu herrschen. Dabei dachten sie wohl zunächst an die Macht der Rede in demokratischen Staaten wie Athen, an die Beherrschung der Volksversammlung durch das allezeit zu Gebot stehende

Wort. Aber daß dieser Same auf anderem Boden auch andere Früchte tragen konnte, das sieht man aus dem platonischen Gorgias. Ihre Lehre mußte die übermütigen Junker Athens in dem Glauben bestärken, eigentlich seien nur sie als die Wissenden und Aufgeklärten berechtigt, zu herrschen und zu regieren, eigentlich sei nur die oligarchische Verfassung vernünftig und müsse daher an die Stelle der demokratischen gesetzt werden. Und einzelne besonders aufgeweckte und besonders ehrgeizige Köpfe mochten immerhin noch einen Schritt weiter gehen und die letzte Konsequenz von der Vernünftigkeit der monarchischen oder tyrannischen Regierungsform ziehen[47]). Nun mag Grote[48]) ganz Recht haben mit seinem wortreichen Beweis, daß im demokratischen Athen die Sophisten nun und nimmermehr offen diese Konsequenzen hätten ziehen dürfen. Das ist so richtig, daß es dafür gar keines Beweises bedarf. Aber daß es die Konsequenz ihrer Lehre war und daß diese Konsequenz vor ihren eigenen Ohren im engeren Kreise der athenischen jeunesse dorée gezogen worden ist, dafür ist und bleibt nun eben einmal Plato mit seinem Gorgias und mit dem ersten Buche seiner Republik ein nicht zu beseitigender Zeuge. Was aber den weiteren Einwand Grotes[49]) hiegegen anlangt, Kallikles, der so unumwunden diese Konsequenzen bei Plato zieht, sei kein Sophist gewesen, sondern spreche sogar mit der äußersten Verachtung von den Sophisten, so ist das ja richtig. Aber daß er ein Schüler der Sophisten war, der „auf der Höhe der Zeitbildung steht"[50]), wie sie von jenen aufgefaßt und gelehrt wurde, durch und durch getränkt mit ihrem Geiste, das wird sich nicht abstreiten lassen, so wegwerfend der Praktiker sich auch über sie und ihre theoretische Beschäftigung aussprechen mag[51]). Und ist denn nicht schon das, was Polos sagt, der ein Schüler des Gorgias und ohne Frage selbst Sophist war, bezeichnend genug für dieses jüngere Sophistengeschlecht, mag er sich immerhin vor den äußersten Konsequenzen aus einer gewissen „schwächlichen Halbheit", aus einer gewissen anerzogenen Sentimentalität gescheut haben? Wer einen Archelaos von Makedonien, der durch Blut und Verbrechen sich seinen Weg zum Throne bahnte[52]), glücklich preisen und bewundern kann, der stellt sich damit auf jenen Standpunkt, auf dem nach Grote kein Athener offen hat stehen können. Und nicht prinzipiell verschieden, nur noch offener, noch ungenierter, noch frecher drückt sich Kallikles aus. Dieser wendet die echt sophistische Unterscheidung von *φύσει* und *θέσει* auf das *ἀδικεῖν* und *ἀδικεῖσθαι* an[53]) und erklärt das Unrechtleiden für schlimmer und häßlicher der Natur nach; nur durch die von den Schwächeren zu ihrem Schutz gegebenen Gesetze sei das Unrechtthun als häßlich gebrandmarkt worden, während es von Natur gerechter sei, daß der Bessere vor dem Geringeren, der Stärkere vor dem Schwächeren etwas voraushabe und ihn beherrsche. So ist dem aristokratischen Staatsmann die Herrschaft der Menge, die Gesetzgebung durch das Volk eine unnatürliche Knechtung der stärkeren Naturen, die sich diese nur so lange gefallen lassen werden als sie müssen; und ungescheut zieht er endlich die

Konsequenz, daß auch das Sittengesetz, daß Tugend und Selbstbeherrschung ein der Natur zuwiderlaufendes Übereinkommen, Sache des Schwachen und des Thoren sei. „Schwelgerei“, sagt er, „Zügellosigkeit und Ungebundenheit sind in Wahrheit Tugend und Glückseligkeit; das andere aber (Gerechtigkeit und maßhaltende Besonnenheit) ist eitel Ziererei, widernatürliche Menschensatzung, Worte ohne Wert“ [54]). Damit ist nun freilich das Recht der Subjektivität auf die Spitze getrieben, aber es ist doch nur eine konsequent logische Weiterbildung des sophistischen Satzes, daß der Mensch in seiner Vereinzelung, daß das beliebige Individuum das Maß aller Dinge sei.

Und wollte man diesen Äußerungen des Kallikles deshalb weniger Gewicht beilegen, weil derselbe ja möglicher Weise nur eine freigeschaffene Figur der Platonischen Fantasie sei [55]), so lese man das erste Buch der Republik. Geht auch der durch seine Geldgier und sein unverschämtes Auftreten zum voraus recht unsympathische Thrasymachos nicht ganz soweit wie Kallikles, so stimmt er doch in der Hauptsache mit diesem überein. Das Gerechte, behauptet er, sei das dem Stärkeren Ersprießliche, das Gerechtsein sei weniger nützlich als das Ungerechtsein; ja bis zur vollendetsten Form — der Gewaltherrschaft — fortschreitend mache die Ungerechtigkeit den Unrechtthuenden zum glücklichsten Menschen, sei etwas Kräftigeres, Edleres, Gewaltigeres als die Gerechtigkeit [56]). Auch da weiß Grote [57]) nur wieder zu sagen, als Rhetor könne Thrasymachus das unmöglich gelehrt und einer Zuhörerschaft öffentlich vorgetragen haben. Letzteres gewiß nicht! Aber für sich und seinesgleichen, im engeren Kreis kann er diese Konsequenzen gezogen haben und hat sie, wenn Plato überhaupt noch Glauben verdient, wirklich gezogen.

Angesichts solcher Theorieen aber dürfen wir uns nicht wundern, wenn der Geist, den die Sophisten der Jugend der höheren Stände, den künftigen Lenkern und Leitern des Staates, einpflanzten, und der sich natürlich allmählich weiter und tiefer herab verbreitete, so verhängnisvoll geworden ist, daß selbst Demosthenes, dieser große Redner, der wenigstens in seinen Staatsreden niemals τὸν ἥττω λόγον κρείττω ἐποίησεν, nicht im Stande war, seine Vaterstadt zu retten. Der Geist der Sophistik hat zwar nicht das Unglück über Athen gebracht: das war vielmehr die Pest und der peloponnesische Krieg; aber er hat es unfähig gemacht, sich aus diesem Unglück durch sittliche Wiedergeburt herauszuarbeiten und herauszuretten. Ein Isokrates z. B., der ja auch Sophist war, Schüler des Gorgias, nur daß er seine Thätigkeit noch ausschließlicher als dieser auf die Beredsamkeit beschränkte —, auch Isokrates hätte sich schwerlich so warm für die makedonische Monarchie oder gar für Dionysius von Syrakus, einen der despotischsten und schändlichsten Tyrannen, begeistern können [58]), wenn er nicht in der Schule der Sophisten den Sinn für die heimische Republik mehr und mehr verloren hätte. Übrigens ist Isokrates ein Beweis dafür, was sich eigentlich von selbst versteht, daß

nicht alle Schüler der Sophisten jene schlimmen ethischen Konsequenzen aus ihrem Unterrichte gezogen haben. Doch weist Blaß[59]) mit Recht nach, daß der sittliche Geist, der die Reden dieses Sprachkünstlers durchdringt, nicht von den Sophisten herstamme, sondern von einem andern seiner Lehrer, von Sokrates.

7. Schon im Bisherigen war wiederholt die Rede von dem Einfluß, den die Sophistik auf ihre Zeit im Großen und Ganzen ausgeübt habe. Hier handelt es sich nur darum, noch einmal zusammenzufassen und etwas genauer auszuführen, was darüber da und dort schon berührt und im allgemeinen angeführt worden ist.

Es ist die Zweiseitigkeit im Wesen dieser Schule, ihr Recht und ihr Unrecht, daß einerseits gerade die besten Geister von ihnen gelernt und nicht wenig gelernt haben, und daß andererseits die schlimmsten praktischen Konsequenzen für den Einzelnen, wie für das Leben im Staat und in der Gesellschaft aus ihrer Lehre gezogen worden sind. Daß freilich die Schule als solche nicht von langem Bestand war, versteht sich bei ihrem Mangel an prinzipieller Gestaltung von selbst; aber im Leben hat ihr Geist um so tiefere Wurzeln geschlagen, hier wirkte er lange nach, hier ist er ja wohl bis heute noch nicht ausgestorben.

Kaum noch berührt sich mit der Sophistik der große athenische Staatsmann Perikles, seine Beziehungen zu ihr sind höchstens persönlicher Natur. Um so tiefer ist der große Geschichtschreiber jener Tage, Thukydides, in das Wesen der Sophistik eingedrungen, und nicht nur in seiner Kunst hat er von den Sophisten gelernt, sondern auch ihren Geist hat er, ohne sie zu nennen, in ihrer ganzen Schärfe erfaßt und zur Darstellung gebracht[60]). Von Isokrates, dem Redner, habe ich eben gesprochen. Allen weit voran aber steht in dieser Beziehung der jüngste der drei großen Tragiker Athens, Euripides[61]). Schon äußerlich trägt ja seine Poesie einen wesentlich modernen, den rhetorisch-pathetischen Charakter und ist daneben durch und durch dialektisch, fast eristisch, voll breiter Reflexion, voll Hin und Her, voll Für und Wider. Inhaltlich aber steht er vollends ganz auf demselben modernen Boden wie die Sophistik seiner Zeit: er hat, wie sich Mommsen ausdrückt, „die antike Tragödie zerstört, ohne doch die moderne zu erschaffen“, nimmt also dieselbe Stellung zur Tragödie ein, wie die Sophisten zur Philosophie und zur Ethik ihrer Zeit. Er ist durch und durch skeptisch seinen eigenen Stoffen gegenüber und in dieser skeptischen Weise behandelt er sie auch[62]), er hat den Bruch mit der Tradition seines Volkes gründlich vollzogen, teilt also ganz die Anschauungen der modernen Bildung. Das sophistische Prinzip der Subjektivität ist auch das seinige. An die Stelle der typischen Figuren eines Äschylos und Sophokles tritt bei ihm der Einzelne, aber nicht als festgeprägter Charakter, und so sind seine Stücke weder Schicksals- noch Charaktertragödien. Es ist der einzelne Mensch mit seinen individuellen Leidenschaften, mit seiner Liebe und seinem Haß und allen seinen

ungebändigten Trieben, daher ihm die Frauengestalten so besonders gelingen, weil diese so leicht und so oft ohne Charakter und ohne Prinzip handeln, nur heraus aus ihrem subjektivsten Gefühl. Und es ist das Intriguenstück, wo der unberechenbare, willkürliche Zufall den Knoten schürzt und löst[63]). Die Frage aber, die ihn am meisten beschäftigt, ist eben die, ob das Subjekt und seine Leidenschaft Recht habe und Recht behalte gegenüber einer höheren Ordnung und einer höheren Gerechtigkeit, eine Frage, die er immer nur stellt, ohne sie je ganz zu beantworten. So ist Euripides von Grund aus verschieden von seinen großen Vorgängern; und das fühlten seine Zeitgenossen, deshalb stieß er anfänglich auf so wenig Verständnis und fand so geringen Beifall. Aber er war der Tragiker der Zukunft. Zertrümmert lag zu seinen Füßen die Substanz des griechischen Glaubens und der griechischen Sitte; rüttelte er ja sogar an dem Institut der Sklaverei, wenn der Pädagog im Jon sagt:

Der Sklaven Schande liegt im Namen ganz allein;
In keiner Tugend steht der gute Sklav dem Freien nach[64]).

Aber an dieser Zertrümmerung hatte die jüngere Generation ihre Freude: gerade das rein Menschliche mit seinen Trieben und Leidenschaften, wie sie in seinen Dichtungen so meisterhaft geschildert werden, zog eine Zeit an, wo das Recht des Einzelnen so laut verkündigt wurde, und ließ den Euripides, weil er ein moderner, kein griechischer Dichter mehr war, als den Sänger der Humanität erscheinen, der er doch nicht war[65]).

Daß auch Aristophanes, im Gegensatz zu der ochlokratischen Dichtung des Euripides, der Hauptvertreter der guten alten Zeit und ihrer Traditionen, mehr als er wollte und selbst wußte, angesteckt war von dem Geiste der Neuerungen und seiner Skepsis, ist bekannt genug. Was er zurücksehnte, was er rühmte und pries, den Glauben und die ehrenhaften Sitten der Vorfahren, das hatte der frivole Spötter und zotenreiche Possenreißer selbst nicht mehr. Und sogar von Sokrates läßt sich nicht leugnen — und er bezeugt es ja selbst[66]), — daß er von ihnen und im Kampf mit ihnen gelernt hat.

Wenn aber alle diese Männer aus dem Gift, das ihnen in der sophistischen Lehre geboten wurde, möglichst nur das Süße und Gute herauszunehmen verstanden, so war dagegen die aristokratische Jugend Athens, wie schon gesagt mehr geneigt, dieses Gift selbst zu trinken, und weil es ihr in schön geschliffener Schale, schimmernd und schillernd im bunten Farbenglanze der Rhetorik dargeboten wurde, so trank sie um so tiefer und voller, und trank sich — den Tod. Nicht als Schüler des Sokrates, als Schüler der Sophisten sind Männer wie Alkibiades[67]) und Kritias das geworden, was sie gewesen sind, die bösen Dämonen ihrer Vaterstadt; und der Geist der Selbstsucht, der auf die Spitze getriebenen Subjektivität, der Mangel an wirklichem Patriotismus, an dessen Stelle ein vornehmer und farbloser Kosmopolitismus trat, dieser Geist, wie er in der athenischen Geschichte des vierten Jahrhunderts so verhängnisvoll zu Tage tritt,

war die Saat der Sophisten. Das Prinziplose der athenischen Politik jener Tage bis zum klar bewußten, echt staatsmännischen Auftreten des Demosthenes, das Charakterlose der athenischen Volksführer und Redner vor dem charaktervollen Ankämpfen des Demosthenes gegen diesen Strom der Zeit — das ist ja nur die Umsetzung der sophistischen Theorie in die Praxis, in das Leben. Und so können wir nicht umhin, den demoralisierenden Geist dieser Schule zum Schluße noch einmal mit aller Entschiedenheit hervorzuheben, ohne natürlich darüber ihre philosophische Berechtigung und ihre historische Bedeutsamkeit zu vergessen und zu verkennen. Die Sophistik war notwendig, um dem Subjekt zu seinem Recht zu verhelfen in der Philosophie, selbst um den Preis eines Bruches mit den objektiven Mächten auf dem Gebiet des Staates, der Sitte, der Religion. Die Sophistik war nützlich als die Verbreiterin der Aufklärung und Bildung in breitem Rahmen, als die Weckerin des kritischen Geistes, selbst um den Preis einer Zertrümmerung des nationalen Griechentums. Die Sophistik war endlich bedeutsam als die Vorläuferin der sokratischen und platonischen Philosophie: zu dieser hat sie hinübergeführt von den Naturphilosophen, die auch in der Ethik Naturphilosophen blieben, d. h. das Ethische als etwas unabänderlich Gegebenes (φύσει) ansahen; dagegen haben die Sophisten diese Anschauung aufgelöst, indem sie den Gedanken in die Welt warfen, daß auch auf diesem Gebiete alles nur Menschenwerk (θέσει) sei. Damit haben sie erst der ethischen Wissenschaft das Recht erobert, die bestehende Sitte zu kritisieren und zu reformieren.

Cap. 4.

Sokrates.

1. Nun war sie zerstört die schöne Welt der ungebrochenen hellenischen Sittlichkeit, gestürzt, gefällt, von den Sophisten zerschlagen. Aber schon war auch der Erdensohn erschienen, der sie prächtiger wieder aufbauen, im Innern des Menschen wieder aufbauen sollte. Dieser Reformator und Neubegründer der griechischen Ethik[1]), zugleich der größte ethische Virtuose aller Zeiten war Sokrates.

Über Sokrates und seine Lehre zu einem in allen Teilen sicheren und festen Resultate zu kommen, hat deshalb seine Schwierigkeiten, weil die beiden Hauptquellen, welche uns von ihm ausführlich berichten, nicht in allen Punkten übereinstimmen. Daher ist die erste Frage stets die, ob man in der Auffassung dieses wahrhaft großen Mannes Plato oder Xenophon folgen solle. Es ist das eines jener Probleme, die etwas von einem Vexierspiel an sich haben, wie die Frage nach dem Verhältnis der synoptischen Evangelien zu dem des Johannes. Mit dieser hat unsere Frage ohnedies einige Verwandtschaft, weil auch hier ein mehr realistisches

und ein mehr idealistisches Bild den Differenzpunkt bildet, und weil hier wie dort im letzteren das Fremde, das Hinzutritt, der Platonismus ist. Der Unterschied zwischen beiden Problemen aber ist der, daß wir bei Plato sogut als bei Xenophon durchaus auf dem Boden des echt Menschlichen, Natürlichen und Möglichen stehen, während das Bild Jesu durch übermenschliche, unnatürliche und darum unmögliche Züge entstellt und verändert ist. Aber wie wir auch hier dem realistischen Bilde den Vorzug der größeren historischen Treue geben müssen, während wir die ganze Größe, des Menschen vielleicht weniger als seines Prinzips und seines Standpunkts erst bei Johannes finden, so ist dasselbe bei Sokrates und seinen Schülern der Fall: Züge, die nur bei Plato sich finden, haben zum Voraus den Verdacht gegen sich, daß sie nicht sokratisch, sondern nur platonisch seien. Xenophon muß womöglich für jeden Charakterzug, für jeden Lehrsatz die Gewähr der Echtheit geben. Dagegen ist bei dem untergeordneten und mangelhaften Verständnis, das er für die tieferen Fragen der Philosophie zeigt und besitzt, nicht zu erwarten, daß er auch die ganze Bedeutung und Größe seines Lehrers erfaßt und verstanden habe. Ihm ist ein Wort des Sokrates wie das andere. Nur Plato zeigt, welche von diesen Worten Kern und Mittelpunkt des sokratischen Denkens und Lebens gebildet haben, nur er giebt die richtige Form zu dem ungeordneten Material, wie es uns Xenophon überliefert hat. Ja in seiner nicht philosophischen, sondern polemischen oder richtiger gesagt apologetischen Tendenz mag Xenophon Worte und Gedanken des Sokrates betont und in den Vordergrund gerückt haben, die dieser mehr nur aus Akkommodation an die gewöhnliche Anschauung und an das Verständnis seiner Volks- und Zeitgenossen gesprochen hat, die aber für seine Lehre keine oder doch nur eine höchst untergeordnete Bedeutung haben. Dagegen hat Plato in seinen ersten kleineren Dialogen den sokratischen Standpunkt in der Hauptsache nicht überschritten, sondern hat nur die Grundgedanken seines Lehrers systematisch auszuführen und zu entwickeln gesucht, so daß also diese Schriften als Zeugnisse für die sokratische Lehre, wenn gleich immer mit einiger Vorsicht, benützt werden dürfen. Und ebenso haben wir da, wo Plato vom Leben des Sokrates berichtet, im allgemeinen keinen Grund zu zweifeln, daß er die Wahrheit habe geben wollen und habe geben können. Erzählungen, wie wir sie z. B. im Phädon vom Tode des Sokrates haben, tragen vielmehr durchaus das Gepräge der historischen Verläßlichkeit in sich. Einer wirklichen Differenz zwischen den beiden Gewährsmännern, zu denen sich überdies als dritter unverwerflicher Zeuge Aristoteles gesellt, werden wir aber nur an wenigen Punkten begegnen, einmal allerdings einer solchen von einschneidender Bedeutung[2]).

Endlich ist schon hier darauf hinzuweisen, daß das Leben und die Lehre des Sokrates sich nicht trennen lassen, da in seinem Leben das Pathos seiner Lehre liegt und nur jenes uns das volle Verständnis für diese geben kann. Und die ganze Bedeutung des Mannes hängt ohnedies aufs

engste zusammen mit oder vielmehr hängt ab von seinem Tode, mit dem er sein Lehren besiegelt hat. Daher ist, was oben bei den Sophisten gesagt wurde, hier bei Sokrates zu wiederholen: seine Ethik läßt sich nur im Zusammenhang mit dem ganzen vollen Bilde, dem menschlichen und wissenschaftlichen verstehen und darstellen.

2. Ausgehen, glaube ich, muß man bei Sokrates von dem Äußerlichen, von der Art, wie er auftrat und lehrte, von der Form und Methode seiner Lehrthätigkeit, die zugleich sein Lebensberuf war. Auf den Straßen und Gassen und öffentlichen Plätzen von Athen ging er umher, trat auch wohl bei dem und jenem Bürger ein und begann sich mit ihm zu unterhalten. Dabei ging er vom Nächstliegenden, von der Arbeit und der Beschäftigung der Betreffenden aus und bat dieselben um Aufschluß über den Zweck und die Art ihrer Thätigkeit. Nun zeigte er aber dem, der sich anschickte, ihn zu belehren, durch Kreuz- und Querfragen aller Art, daß er in einer Selbsttäuschung befangen nicht wisse, was er doch zu wissen glaube und vorgebe. Ausgehend also vom eigenen Nichtwissen weist er seinen Mitunterrednern nach, daß sie ebenfalls nichts wissen und deshalb weniger wissen als er, der von sich wenigstens das weiß, daß er das wornach er fragt, in der That nicht wisse. Das ist die sogenannte sokratische Ironie [3]), deren Wesen man ganz verkennt [4]), wenn man es in der Voraussetzung suchen wollte, von der er ausgeht, darin daß er selbst nichts wisse. Damit ist es Sokrates, ursprünglich jedenfalls, ernst gewesen; später als sich seine eigenen Begriffe geklärt hatten, mag es allerdings mehr Form, Einkleidung, Ausgangs- und Anknüpfungspunkt geworden sein [5]). Vielmehr ist die Umkehrung des Verhältnisses zwischen ihm und seinen Mitunterrednern, das dialektische Spiel, das sich hier abspielt, daß der Unwissende sich als den herausstellt, der mehr weiß als der andere, welcher sich für wissend hielt, dieses Umschlagen vom Schein des Wissens in das Wissen des Nichtwissens, — dieses ganze Verfahren ist ein ironisches.

So lehrte Sokrates Tag für Tag, das war sein Beruf, und so suchte er seine Mitbürger zur Klarheit über sich selbst, zur Selbsterkenntnis zu führen. Und deshalb ist er vom Delphischen Orakel für den weisesten Griechen erklärt worden [6]); denn der Gott, der als Inschrift auf seinem Tempel das *γνῶθι σαυτόν* stehen hatte, dieser Gott sah natürlich in ihm seinen treuesten Diener [7]), und Sokrates seinerseits betrachtete sein Leben als einen Gottesdienst und sah überhaupt in Phöbus Apollo, dem Gott der reinen lichten Erkenntnis, denjenigen, den er vor allem zu verehren habe [8]).

In dieser sokratischen Methode liegt nun zugleich schon ein Stück Ethik. Die Selbsterkenntnis, zu der er die Menschen führen und erziehen will, ist ja nicht etwas rein Theoretisches, sondern in erster Linie eine sittliche Pflicht und Aufgabe, und sein Beruf, den Menschen die Augen über sich selbst zu öffnen, ist als solcher schon ein sittlicher, ein praktischer.

3. Aber was weiß denn nun Sokrates nicht? und was wissen die anderen nicht, mit denen er sich unterredet? Ich meine hier nicht das „Was" in materialer Beziehung, sondern frage rein formal, was von all' den Dingen, über die er sich gerade unterhält, die Sprechenden nicht wissen, und was doch gewußt werden soll? Die Antwort ist einfach: den Begriff der Dinge, das τί ἐστιν ἕκαστον τῶν ὄντων [9]). Ich glaube aber nun, daß fast von allen, welche sich mit Sokrates beschäftigt haben [10]), übersehen wurde, daß dieser Begriff für ihn von Anfang an nicht der reine Begriff der Dinge war, wie wir diese begrifflich zu erfassen suchen; sondern im Begriff liegt für ihn immer zugleich auch der Zweck der Sache mit eingeschlossen, wie das schon Aristoteles mit Recht hervorgehoben hat [11]). Es ist also nicht das rein begriffliche Wissen, um das es Sokrates zu thun ist, sonst läge kein Grund vor, warum er sich so entschieden von der Naturphilosophie abgewendet und erklärt hätte, dieselbe sei wertlos [12]); sondern es ist ein teleologischer Begriff des Wissens, das τί ἐστιν wird ihm sofort zum οὗ ἕνεκα, das Wesen der Dinge besteht vor allem in ihrem Zweck. Und so richtet sich natürlich sein Blick von den Naturdingen, die er nur höchst äußerlich in ihrer Beziehung zum Menschen und dessen Nutzen betrachtet [13]), der Welt der Zwecke, dem Menschen zu, wo jeder Begriff sofort Zweckbegriff, das Wesen der Dinge stets ein relatives, auf anderes bezogenes ist. Und so ist es auch begreiflich, ja selbstverständlich, daß sein ethischer Standpunkt zugleich ein so theoretischer gewesen ist, daß ihm, wie wir sehen werden, das Wesen der Tugend im Wissen aufgeht.

Damit scheint sich mir auch die Frage leicht zu lösen, oder vielmehr diese Frage kann gar nicht mehr gestellt werden, was bei Sokrates das Überwiegende gewesen sei, die praktische oder die theoretische Seite, das Wissen oder das Handeln. Das begriffliche Wissen selbst ist zugleich etwas durchaus Praktisches. Denn wenn ich weiß, was etwas ist, so weiß ich damit zugleich auch, wozu ich es gebrauchen, wie ich es nützen kann, wozu es mir beim Handeln dienlich ist. Das ist freilich äußerlich, aber nicht äußerlicher als eben die ganze teleologische Weltanschauung des Sokrates ist. Zugleich scheint mir auch so allein die auf den ersten Anblick immerhin etwas auffällige Erscheinung psychologisch erklärlich, wie eine so durch und durch praktisch angelegte Natur wie Sokrates (praktisch hier natürlich nicht in der ganz landläufigen Bedeutung des Worts; in diesem Sinn hat ihn seine Frau Xanthippe und hat man ihn wohl überhaupt in Athen gewiß oft einen recht unpraktischen Menschen genannt) dazu kommen konnte, das begriffliche Wissen an die Spitze seiner Philosophie zu stellen. Und ganz begreiflich ist es, daß er sich trotzdem „grundsätzlich auf solche Untersuchungen beschränkte, die für den Menschen eine praktische Bedeutung haben"; das beweist nicht, wie Zeller [14]) meint, „daß er sich selbst der Tragweite seiner Gedanken nicht vollständig bewußt war": diese Tragweite geht eben nur genau so weit, als es in der Konsequenz seines Systems liegt.

So und nur so glaube ich können wir einerseits dem ausweichen, daß wir sagen[15]): Sokrates war kein Philosoph von Fach, sondern ein Moralprediger und Popularphilosoph; und daß wir andererseits zugestehen müßten: was er lehrte und sagte, das stimmt nicht zu dem Prinzip, das er in die Philosophie hereingeworfen und hereingetragen hat — zum Prinzip des begrifflichen Wissens; er wußte selbst nicht, was er that und welch' neuen und fruchtbaren Gedanken er aufgestellt hat. Beides ist unrichtig und einseitig und thut ihm Unrecht. Sokrates ist ein durch und durch philosophischer Geist gewesen, das beweist das volle Verständnis für die Bedeutung des begrifflichen Wissens; aber er mußte sich trotzdem auf die Ethik beschränken, weil ihm der Begriff im Zweck aufging, weil sein ganzes Denken ein moralisches, ein praktisches, ein zweckerfülltes war.

4. Von diesem Prinzip aus werden wir nun auch den ersten und wichtigsten Satz der sokratischen Moral, daß Tugend Wissen sei, in richtiger Weise zu deuten im Stande sein. Daß dieser Gedanke, der den Griechen überhaupt nahe lag, wie dies Sophokles und Thukydides zeigen[16]), den Kern seiner Auseinandersetzungen bildete, sehen wir teilweise allerdings schon aus Xenophon[17]), daß er aber eine so durchaus zentrale Stellung einnahm, das läßt doch erst Plato erkennen, dessen früheste kleineren Dialoge — den Protagoras übrigens noch mit eingeschlossen — ja wesentlich nur die Begründung und Durchführung dieses Satzes zum Inhalt haben. Bestätigt aber wird es von Aristoteles an verschiedenen Stellen[18]).

Sokrates führte dies dann weiter dahin aus, daß niemand freiwillig Böses thun könne; wer Böses thue, der wisse nicht, könne nicht wissen, daß es böse sei[19]). Das ist nun nach unseren Begriffen ein paradoxer Satz und ist in dieser Allgemeinheit einseitig und unrichtig. Allein auf sokratischem Boden versteht er sich eigentlich von selbst, hier war kein anderer Gedanke möglich. Das Wissen ist jeder Zeit ein praktisches, der Begriff giebt zugleich die Richtung an für das Handeln, ist der einzige Weg also auch zum sittlich Handeln. Richtige Begriffe haben heißt wissen, was man zu thun hat. Gut ist somit derjenige, der weiß, der das begrifflich-praktische Wissen von dem hat, was ihm in jedem einzelnen Fall zu thun obliegt; schlecht derjenige, der das nicht weiß. Eben aus dem richtigen Handeln heraus kann man also jeder Zeit den Rückschluß machen auf das Vorhandensein des richtigen Wissens; aus dem schlechten Handeln den Rückschluß auf den Mangel dieses Wissens, also muß beides mit einander aufs engste zusammenhängen, wo nicht geradezu identisch sein.

Dazu müssen wir aber nun, namentlich um die Berechtigung des zweiten Satzes, daß niemand freiwillig Böses thue, auf sokratischem Boden völlig einzusehen, noch hinzunehmen, daß das Gute immer auch das Nützliche sei. Dieser Utilitätsstandpunkt tritt bei Xenophon durchaus hervor[20]), wenn es auch an einzelnen idealer klingenden und tieferen Aussprüchen nicht fehlt[21]); und wir dürfen diesen wiederholt ausgespro-

chenen und bei jeder Gelegenheit hervorgehobenen Gedanken nicht deshalb bezweifeln, weil er sich etwa nur bei Xenophon finde; denn auch Plato liegt dieser Gedanke nicht so fern, namentlich wenn man die Gespräche im einzelnen näher betrachtet und nicht einzig nur auf das in seinem Endziel doch immer platonisch gefärbte Schlußresultat abhebt [22]). Es ist dies ein Grundzug des kindlichen Moralisierens überhaupt, man denke an die sprachliche Identifizierung der Begriffe „gut“ und „nützlich“, oder an die Ethik der Fabeln bei allen Völkern; und daß Sokrates dieser kindlichen Moral noch nahe steht, dürfen wir nicht vergessen, hat er ja doch selbst auch zu dieser Grundform ethischer Belehrung gegriffen [23]). Es hängt aber bei ihm zusammen mit der Relativität seiner Begriffe überhaupt, von der wir schon gesprochen haben. Jeder Begriff hat etwas Relatives, hat eine Beziehung auf anderes und speziell auf den Menschen und seine Zwecke, ist mit einem Wort teleologisch, also selbstverständlich auch der Begriff des Guten [24]). Die äußerliche Art aber, wie Sokrates den Zweckbegriff aufgefaßt hat — und derselbe ist nun eben einmal, wie das Spinoza nachgewiesen, schlechterdings äußerlich — nötigt ihn geradezu, das Nützliche und das Gute zusammenzunehmen und für dasselbe zu erklären. Mir scheinen daher die Stellen, in denen bei Xenophon die sittlichen Vorschriften durch das Nützliche ihrer Befolgung motiviert werden, so durch und durch sokratisch gedacht, daß sie aus dem sokratischen Prinzip heraus konstruiert werden könnten, auch wenn sie uns Xenophon nicht so ausdrücklich überliefert hätte [25]). Die Teleologie führt mit Notwendigkeit zum Utilitätsstandpunkt, und die äußerliche Teleologie des Sokrates führt ebenso notwendig weiter zu der Lehre, daß das Gute das Nützliche sei, und daß daher kein Mensch freiwillig Böses thun könne [26]). Denn da jeder als zwecksetzendes Wesen darauf ausgeht, daß die Dinge seinen Zwecken dienen, so wird er, wenn er kein Narr, kein Wahnsinniger ist [27]), dafür sorgen, daß das möglichst geschehe, wird das thun, was ihm nützlich, ihm vorteilhaft ist oder was er — denn Irrtum ist möglich — dafür hält, und das ist für ihn das Gute.

5. Damit scheint nun freilich Sokrates auf dem Standpunkt der Sophisten — *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* — angekommen zu sein, und ich wüßte auch in der That zunächst nicht groß zu sagen, worin sich ein sophistischer Standpunkt unterscheide von dem des Sokrates. Der Standpunkt, nein; aber um so mehr der Mann. Und wenn bei irgend einem, so ist ja bei ihm Philosophie und Leben unzertrennlich. Auch haben wir seither nur die formalen Grundsätze der sokratischen Moral kennen gelernt, worin besteht denn nun aber ihr Inhalt? oder, da die Tugend ein Wissen und demgemäß lehrbar ist, was für eine Tugend lehrt Sokrates, oder was ist das für den Menschen Nützliche? Zunächst antwortet er darauf als echter Grieche: das Gesetzliche (*νόμιμον*) [28]), und damit unterscheidet er sich sofort ganz bestimmt von den Sophisten. Während es diesen Freude machte, sich von Gesetz und Sitte loszulösen

und nachzuweisen, daß dasselbe als Menschenwerk willkürlich und demgemäß der Kritik unterworfen sei, ist Sokrates zunächst sorgfältig darauf bedacht, an ihm festzuhalten, es bei sich und andern zu schützen und aufrecht zu erhalten. Natürlich lag aber auch in seinem Prinzip des begrifflichen Wissens, in seiner Teleologie des menschlichen Nutzens, in seinem Fragen nach dem *οὗ ἕνεκα* ein kritisches Element, das zu Konflikten mit den Gesetzen und mit der Sitte führen konnte und vielfach führen mußte. Daß er aber diese kritisch-negative Seite seiner Lehre nicht hervorkehren, daß er lieber den Gesetzen gehorsam und im Einklang mit ihnen bleiben wollte, das beweist seine persönlich-konservative Richtung im Gegensatz zu den Sophisten.

Die Gesetze nun, welchen der Gerechte gehorchen muß, sind in erster Linie die Gesetze des Staates [29]), aber doch nicht ausschließlich. Es giebt daneben noch andere, die ungeschriebenen Gesetze der Götter [30]), d. h. die allgemeinen, in allen Ländern geltenden Gebote, deren Übertretung in sich selbst die Strafe trägt und Schande bringt [31]). Das ist die Substanz des Sittlichen, an der Sokrates im Unterschied von den Sophisten festhält: jene ungeschriebenen Gesetze der Menschheit neben den Gesetzen der einzelnen Staaten und der Sitte der einzelnen Völker und Stämme. Nun ist nicht mehr der einzelne Mensch *μέτρον ἁπάντων* auch auf dem moralischen Gebiete, sondern die Menschheit als solche, seis nun im Großen und Ganzen oder wie sie sich naturgemäß gliedert in einzelne Stämme, Völker und Staaten ist es, die aus sich, aus der menschlichen Natur heraus die Gesetze gegeben hat, an welchen der sittliche Mensch festhalten muß: sich im Einklang wissen mit den Gesetzen seines Landes und den allgemeineren Gesetzen der menschlichen Natur, das heißt sittlich sein. Und das ist nun eben das Neue und das Reformatorische an dem ethischen Standpunkt des Sokrates. Vor den Sophisten war die Ethik aufgegangen in der Substanz der Sittlichkeit, in der objektiven Moral (um mit Hegel zu reden); die Sophisten hatten diese Substanz gänzlich aufgehoben, die Sittlichkeit völlig in das Subjekt hereinverlegt und es dem Einzelnen überlassen, was er für sich als sittliche Norm festsetzen und bestimmen wollte; sie hatten also die Substanz der Sittlichkeit, die objektive Moral zerstört zu Gunsten der Subjektivität und zwar der schlechten Subjektivität, der individuellen Willkür. Sokrates dagegen erfaßte das Richtige in beiden Standpunkten, er suchte Subjekt- und Objektivität zu versöhnen: wissend soll hinfort das Subjekt thun, was objektiv giltige Moral ist, mit Bewußtsein sich den Gesetzen unterwerfen [32]), den geschriebenen sowohl als den ungeschriebenen. Das war die neue, die große Lehre des Sokrates, und dadurch ist er der Reformator der griechischen Ethik geworden. Dieser Geist hätte Athen, hätte Griechenland retten können. Wenn es anfing, mit Bewußtsein den Gesetzen zu gehorchen, anfing, wissend zu thun, was gesetzlich war, so mußte es bald auch anfangen, im Staat und im Privatleben zu reformieren, auf gesetzlichem Wege die geschriebenen

Gesetze in Einklang zu bringen mit den ungeschriebenen und sie gut d. h. wirklich nützlich zu gestalten, nicht für den Einzelnen nur, sondern für das Wohl des Ganzen. Das Einseitige, das Fehlerhafte dieser sokratischen Moral lag nur in der äußerlichen Art, wie er den Einzelnen und das Gesetz zu vermitteln suchte; denn es ist ja der teleologische Standpunkt des Nutzens, auf den er die Unterwerfung des Subjekts unter die Objektivität gründet[33]).

Aber auch hierin war das Herz besser als die Worte; sein tragisches Ende hat gezeigt, daß dieser „Nutzen" doch nicht so gar äußerlich gefaßt werden dürfe, als er es oft Wort hatte. Der Tod des Sokrates hat das Einseitige seines Standpunkts überwunden, der sterbende Sokrates ist die höchste Höhe, welche die Menschheit auf dem Gebiete der Moral erstiegen hat. Er, der die Unterwerfung des Subjekts unter die objektive Sittlichkeit mit dem Nutzen begründet hat, widerlegt diese Begründung in sich, indem er an jener Forderung festhält ganz abgesehen davon, ob sie ihm zum Nutzen ausschlägt oder nicht; und eben dieser sein Tod hat darum seinen Schüler Plato hinausgeführt über die Moral des Nutzens, an der Xenophon, hierin nur der Lehre nicht dem Beispiel seines Meisters folgend, festgehalten hat. Aber man glaube nicht, daß Sokrates selbst nur unbewußt über seinen Standpunkt hinausgetragen worden sei durch das sittliche Pathos des Augenblicks. Er ist sich darüber vor seinem Tod vollständig klar geworden, wie das Plato bezeugt, der hierin als Gewährsmann über Xenophon steht und diesen ergänzt. Während der Xenophontische Sokrates im Einklang mit der sittlichen Anschauung seiner Zeitgenossen sagt[34]), „die Trefflichkeit eines Mannes bestehe darin, seine Freunde im Wohlthun, seine Feinde im Schadenthun zu übertreffen", erklärt derselbe Sokrates bei Plato[35]), Unrechtthun sei jederzeit vom Übel, auch wenn man selbst Unrecht und Böses erlitten habe oder geschädigt worden sei. Hier liegt ein Widerspruch zwischen unseren beiden Quellen vor, den auszugleichen Zeller verzweifelt[36]). Ich glaube, die Sache löst sich nicht allzuschwer so: zu dieser wahrhaft erhabenen Lehre, daß man auch den Feinden nicht Böses mit Bösem vergelten dürfe, sondern lieber Unrecht leiden, als thun müsse, einer Lehre, die als erster der Atomistiker Demokrit andeutete[37]), hat sich Sokrates erst im Gefängnis aufgeschwungen. Während er vorher den Grundsatz, daß man dem Feinde Böses thun dürfe, herübernahm aus der Sitte und der Anschauung seiner ganzen Zeit, aus der Substanz der Sittlichkeit, läßt er jetzt angesichts des nahen Todes, obgleich selbst ein Opfer der Ungerechtigkeit seiner Feinde, jenen Grundsatz der gewöhnlichen Moral fallen und ersteigt die höchste Höhe der Sittlichkeit durch die erhabene Lehre, daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht thun. Damit hat er die äußerliche Begründung seiner Moral, die ganze Nützlichkeitstheorie bei Seite geschoben, ja er hat damit der ganzen teleologischen Weltanschauung einen schweren Stoß versetzt. Wenn ein Mann, der von der Unsterblichkeit der Seele keineswegs fest überzeugt

ist [38]), der also nicht mit Sicherheit auf eine Vergeltung im Jenseits hoffen kann, lieber stirbt als Unrecht thut, so handelt er völlig selbst- und zwecklos, thut das Gute nur um des Guten willen. Die Lehre des Sokrates steht im diametralen Gegensatz zu den moralischen Grundsätzen Kants, sein Tod im vollsten Einklang mit denselben: dieser ist hervorgegangen einzig nur aus dem klar erkannten kategorischen Imperativ der Pflicht, sein einziges Motiv ist die Achtung vor dem Sittengesetz, das ihm dem Hellenen aber richtiger als Kant, der als Deutscher des achtzehnten Jahrhunderts diesen Gedanken nicht hatte fassen können, zugleich das Gesetz des Staates und die Sitte seines Volkes ist.

6. Aus den obersten Prinzipien und Grundgedanken der sokratischen Moral ergiebt sich alles Übrige fast von selbst, zumal da Sokrates kein eigentliches System der Sittenlehre aufgestellt, sondern nur im Verkehr und in Gesprächen mit seinen Mitbürgern, Freunden und Gegnern an einzelnen Beispielen diese fruchtbaren Gedanken entwickelt hat. Doch ist es von Interesse, kennen zu lernen, wie er sich zu bestimmten einzelnen Fragen gestellt hat, um daran das Prinzip selbst zu prüfen, und zugleich um zu sehen, welche Fragen, welche Verhältnisse, welche Forderungen ihm im Zusammenhang mit jenen Grundbegriffen besonders am Herzen lagen und wie sich aus dem Geiste seiner Ethik heraus ein System etwa hätte entwickeln müssen.

Zunächst führte er natürlich die Lehre, daß alle Tugend Wissen sei, weiter aus. Es lag ja nahe, daß gerade dieser Satz von Gegnern angefochten und gezeigt wurde, daß das im Einzelnen nicht zutreffe, weshalb ja auch Plato seine ersten Dialoge fast ausschließlich dieser Frage und ihrer näheren Begründung gewidmet hat. Verhältnismäßig leicht war es bei der *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* nachzuweisen [39]), daß hier alles auf das Wissen ankomme und daß dieses mit dem Thun zusammenfalle, daß der Gerechte und Besonnene immer auch der Wissende sei; bei der ersteren lag der enge Zusammenhang schon im Wort. Dabei verwahrt sich Sokrates nur dagegen, als ob es sich dabei um ein gelehrtes Wissen handle, und nicht vielmehr um das Wissen von sich selbst [40]). Und wie mit der Gerechtigkeit, so verhält es sich weiter auch mit der Frömmigkeit, welche den Göttern gegenüber dasselbe ist, was die Gerechtigkeit in Beziehung auf die Menschen [41]). Schwieriger ist dieser Nachweis bei der Tapferkeit. Aber auch hier hat schon Sokrates, wie später ausführlicher Plato [42]), gezeigt, daß diese Tugend wirklich im Wissen bestehe, sofern es sich darum handle, wie man sich in drohenden und gefährlichen Verhältnissen zu benehmen habe, während diejenigen feige heißen, welche hierüber im Irrtum seien; und ebenso weiter gezeigt, daß auch die Tapferkeit lehrbar sei [43]). Denn daß die Tugend überhaupt lehrbar ist, geht aus der Definition, daß sie im Wissen bestehe, unmittelbar hervor; und daß Sokrates diese Ansicht hatte, zeigt sich ja in seinem ganzen Auftreten: er ist ein Lehrer der Tugend, ein Erzieher seines Volkes zur Tugend gewesen. Aber auch

theoretisch hat er dieselbe aufgestellt[44]), mit einer gewissen Unbefangenheit jedoch daneben noch zwei andere Faktoren anerkannt, welche Plato ausgeschlossen oder doch ganz wesentlich degradiert hat: die natürliche Anlage und die Übung[45]). Er sagt das allerdings so bestimmt nur von der Tapferkeit, daß hier die drei Faktoren φύσις, μάϑησις und μελέτη zusammenkommen müssen; es könne zwar jeder durch die beiden letzteren zur Tapferkeit gebracht werden, allein von Natur seien, wie hinsichtlich der körperlichen Stärke, so auch hinsichtlich des Verhaltens zum Gefährlichen, verschiedene Stufen und Grade möglich[46]). Aber er dehnt dann das von der Tapferkeit Gesagte auf alles aus[47]), ohne daß er doch deshalb alle Tugenden nur für Eine erklärte, wie das Zeller nach Plato ihm beilegt[48]). So nahe die Konsequenz liegt, so bleibt es doch fraglich, ob Sokrates sie auch wirklich gezogen hat.

Ja, daß er sie nicht gezogen, das scheint mir aus der dominierenden Stellung, welche er der Tugend der ἐγκράτεια eingeräumt hat, deutlich hervorzugehen. Diese erklärt er bekanntlich für die κρηπὶς ἀρετῆς[49]), für den Eck- und Grundstein aller Tugend, führt sie aber nirgends ausdrücklich auf das Wissen zurück. Und ich möchte bezweifeln, ob er dies in der Weise gethan hätte, wie es Zeller ihm an die Hand giebt[50]), wenn er ausdrücklich darauf reflektiert hätte. Die ἐγκράτεια, eine mehr negative als positive Tugend, ist nicht selbst Wissen, sondern ist Vorbedingung aller Tugend und alles Wissens. Freilich hat sie Sokrates nicht in dem asketischen Sinn aufgefaßt, wie dies später und teilweise noch heute geschieht; vor solcher Überspannung bewahrte ihn der griechische Geist und die griechische Lebenslust: das ganze Bild des Sokrates — man denke nur an den Schluß des platonischen Symposion[51]) — zeigt, daß er darunter nicht ein vollständiges Verzichten auf die Freuden des Lebens verstanden hat. Vielmehr besteht diese Tugend der Mäßigkeit oder richtiger der Selbstbeherrschung für ihn darin, daß man sich nicht beherrschen läßt von sinnlichen Lüsten, sondern frei bleibt in doppelter Weise: einmal daß man möglichst wenig bedarf[52]), und fürs andere, daß man im Genuß nicht maßlos sich ihm hingiebt, durch ihn sich nicht die geistige Freiheit rauben läßt[53]). Denn die sinnlichen Lüste sind es, die den Menschen hindern, auf das Gute und Nützliche sein Augenmerk zu richten und dasselbe zu lernen und zu wissen[54]). Möglichst wenig bedürfen, im Genuß frei bleiben, sich nicht beherrschen lassen von der Begierde, das ist das einzig wahre Verhalten den sinnlichen Vergnügungen gegenüber, das ist die Grundlage und Quelle, die Vorstufe aller Tugend, aller Weisheit, alles Philosophierens. Begründet aber wird diese Tugend auch wieder rein eudämonistisch damit, daß nur der Enthaltsame wirklich genießen könne, daß sie in Wahrheit ἐπὶ τὰ ἡδέα führe[55]).

Mit dieser Betonung der ἐγκράτεια hängt nun vor allem seine Auffassung des geschlechtlichen Verhältnisses zusammen. Sokrates war bekanntlich verheiratet, aber — man darf ja nur den Namen Xanthippe

nennen — nicht eben glücklich. Wir wollen nicht alle die Anekdoten wiederholen, auch nicht alle für wahr halten, die uns über diese Ehe erzählt werden; aber das steht nach Xenophon und Plato[56]) fest, daß Xanthippe eine sehr gewöhnliche und eine sehr leidenschaftliche Frau gewesen ist. Um so höher ist es Sokrates anzurechnen, daß er sich dadurch in seinem Urteil über die Frauen nicht hat verblenden lassen, daß er vielmehr anerkennt, daß die Natur der Frau im allgemeinen[57]) der des Mannes gleich sei. Trotzdem redet er von der Ehe, so hoch er das Weib als Mutter stellt und so dringend er die kindliche Liebe gegen dieselbe seinem Sohne anempfiehlt[58]), ganz im Geiste seiner Zeit und seines Volkes, ohne das volle Verständnis für ihre höhere ethische Seite[59]). Auch schließt er die Befriedigung des Geschlechtstriebs in Freudenhäusern nicht als etwas Unsittliches völlig aus[60]).

Aus der Verkennung der hohen Aufgabe der Ehe und aus dem tiefen Stand der atheniſchen Frauenwelt und ihrer Bildung haben wir die griechische Unsitte der Knabenliebe abgeleitet[61]): aus denselben Gründen erklärt es sich, daß auch Sokrates diese Sitte nicht geradezu verwarf. Ja er selbst kleidete vielfach das Verhältnis zu seinen Schülern in diese Form, wenn er gleich persönlich über jeden Vorwurf eines unsittlichen Verhaltens in dieser Beziehung schlechterdings erhaben ist[62]). Zugeben aber werden wir, daß auch ihn als Griechen, mag er auch sonst manches Ungriechische an sich gehabt und z. B. der Kunst gegenüber auf einem, ich möchte sagen, philisterhaften Standpunkt gestanden haben, das Schöne jugendlicher Jünglingsgestalten besonders anmutete und daß sich auch für ihn der höhere Eros an dem Äußeren des Menschenbildes entzündete. Gegen die sinnliche Auffassung eines solchen Verkehrs zwischen Männern gebraucht er aber die stärksten Ausdrücke[63]). Er hat auch hier als Reformator zu wirken gesucht, die Sitte selbst nicht aufgehoben, nur das Unsittliche daran beseitigt.

Daß er aber das Übel nicht mit der Wurzel ausrottete, das hängt neben seinem griechischen Schönheitsgefühl zusammen mit seinem tiefen Freundschaftsbedürfnis, das einer der stärksten und mächtigsten Faktoren im griechischen Ethos ist. Das ganze Leben des Sokrates und sein Verhältnis zu Männern wie Kriton, Xenophon, Platon, Phädon zeigt das vor allem, aber auch in seinen Reden betont er den Wert der Freundschaft ganz besonders[64]). Freilich begründet er auch sie wieder in erster Linie durch den Nutzen, den uns Freunde bringen[65]). Aber wie ideal er diesen Nutzen und seine Pflicht als Freund faßte, das zeigt sein ganzes den Freunden gewidmetes Leben und Wirken, das zeigt besonders schön sein Verkehr mit Alkibiades. Und auch seine Worte sind gerade über diesen Punkt von einer solchen Wärme, einer solchen sittlichen Überzeugung getragen, daß wir deutlich sehen, wie hoch er dieses Verhältnis stellte und für wie notwendig er es hielt zur Erreichung des Zieles der Tugend[66]). Das ist, wie Zeller richtig gesehen hat[67]), ganz natürlich bei einem

Mann, dessen Hauptbeschäftigung das διαλέγεσθαι war: zum διαλέγεσθαι sind zwei notwendig; der Philosoph ist also auf einen zweiten angewiesen, er ist genötigt, Freundschaft zu halten mit einem andern, um des Wissens, um der Tugend willen, die sie beide gemeinsam anstreben und worin sie sich gegenseitig fördern sollen.

Bei dieser Betonung des freigewählten Verhältnisses der Freundschaft zwischen einzelnen scheint die Gefahr nahe zu liegen, daß darüber das staatlich-politische Leben zu kurz kommt. Und wenn die Erzählung wahr ist, daß Sokrates sich einmal Weltbürger genannt habe[68]), so wäre das auch wirklich der Fall gewesen. Daß diese Konsequenz aus seiner Lehre gezogen werden konnte, wonach das Erste und Wichtigste die Tugend des Einzelnen ist, wird sich nicht leugnen lassen; und daß er selber einmal dieselbe wirklich gezogen habe, ist wenigstens möglich, um so mehr als auch sein persönliches Verhalten dem Staat gegenüber vom griechischen Standpunkt aus ein kühles und fremdes war. Denn er hielt sich so sehr als möglich vom politischen Leben und Wirken fern; nur wo er nicht anders konnte, trat er politisch hervor, so mehr passiv den Dreißig gegenüber[69]), und in aktiver Weise beim Feldherrnprozeß im Jahre 406[70]); beide Male aber führte seine „Tugend" zum Konflikt mit der bestehenden Gewalt. Außerdem machte er mehrere Feldzüge mit, in denen er natürlich ebenfalls seine Pflicht voll und ganz gethan hat[71]). Aber für einen athenischen Bürger jener Zeit war das sicherlich sehr wenig. Es war ein sich Zurückziehen vom politischen Schauplatz, wie es später von Plato ausdrücklich empfohlen wurde. Es auf einen gewissen Lakonismus zurückzuführen, wie er bei Xenophon und Plato so entschieden hervortritt, dazu liegt um so weniger Grund vor, als trotz einzelner Äußerungen bei Xenophon[72]) der platonische Kriton hierüber gewiß das Richtigere sagt, daß dem Sokrates mehr als jedem andern eine Stadt gefallen haben müsse, die er niemals verlassen habe[73]) (d. i. eben Athen). Allein schon die nähere Bestimmung des Guten oder Gerechten als des Gesetzlichen kann uns auf der andern Seite zeigen, wie hoch dem Sokrates der Staat und das staatliche Leben stand, und sein Verhalten nach seiner Verurteilung vor allem, seine Weigerung aus dem Gefängnis zu entfliehen, obgleich dies offenbar nicht schwer, ja obgleich es vielleicht den Athenern selbst nicht ganz unerwünscht gewesen wäre, zeigt diesen echt griechischen Sinn der Unterordnung des Einzelnen unter das Gesetz selbst in dem Fall, wenn er glaubt, dasselbe behandle ihn ungerecht, in einem wahrhaft idealen Lichte. Doch nicht nur passiv, auch aktiv hat er sich am politischen Leben beteiligt, insofern als sein ganzes Auftreten ja wesentlich die Absicht hatte, seine Mitbürger zu besseren Menschen und eben damit zu besseren Staatsbürgern zu machen. Wie der pythagoreische Freundschaftskultus eine eminent politische Seite hatte, so will auch die Betonung der Freundschaft bei Sokrates der bürgerlichen Pflichterfüllung keinen Eintrag thun.

Und so finden wir ihn denn auch bemüht, seine Grundsätze auf das

politische Leben anzuwenden und zu zeigen, daß das Wissen auch hier durchaus notwendig und schlechterdings unentbehrlich sei. Nur wer sich selbst kennt und weiß, was er für den Staat leisten kann, nur der wird auch wirklich etwas leisten, sich an den richtigen Posten stellen und auf demselben thun, was er weiß, das Rechte und Gute. So rät er einem jungen Mann, der eine Feldherrnstelle zu erlangen wünscht [74]), er solle sich dazu auch wirklich ausbilden; so bringt er den Glaukon, Platons Bruder, davon ab, zu früh als Redner aufzutreten [75]): er zeigt ihm, daß ein Staatsmann Kenntnis haben müsse vom Finanzwesen und den übrigen Machtmitteln des Staats, und daß nur der Staatsmann wirklich Bedeutendes und Nützliches leisten könne, der wisse, was dem Staate fehle. Und wie er hier einen Unwissenden abzuhalten sucht von der politischen Laufbahn, so ermutigt er umgekehrt den Charmides [76]), weil er ihn für fähig hält zu Staatsgeschäften, diese Laufbahn zu betreten, indem er es geradezu für feig erklärt, sich davon fern zu halten, wenn man doch die Fähigkeit habe, auf diesem Boden etwas Tüchtiges zu leisten. Nötig aber ist auch hier, was die meisten vernachläßigen, in aller erster Linie die Selbsterkenntnis, die Einsicht in das was man leisten und durchführen kann [77]). Und begründet wird diese Aufforderung, wie alle andern auch, in eudämonistischer Weise durch die Erwägung, daß wenn es dem Staat wohl geht, dies nicht nur den übrigen Bürgern, sondern auch dem Betreffenden selbst und seinen Freunden zu Gute kommen wird [78]). Ja Sokrates erklärt das *προστατεύειν τῆς πόλεως* für das Schönste in der Welt; denn, fügt er hinzu, „wenn du dies erreichst, wirst du offenbar im Stande sein, sowohl dir selbst zu verschaffen, was du begehrst, als auch deinen Freunden zu nützen" [79]). Und die Tüchtigkeit eines Staatsmannes nennt er geradezu die schönste Tüchtigkeit und die größte Kunst, eine *τέχνη βασιλική* [80]).

Daß er nun aber bei solchen politischen Unterredungen auf seinem Standpunkt zu einer scharfen Kritik der politischen Zustände und der demokratischen Einrichtungen seiner Vaterstadt geführt wurde, wo jeder über jegliches mitreden zu können glaubte, wo statt des Wissens der blinde Zufall, das Los, wo statt wirklich guter Menschen die Masse regierte, versteht sich von selbst [81]). Ein entschieden undemokratischer Zug geht durch die sokratische Philosophie, und auch darin berührt sie sich mit den Sophisten. Aber gerade auf diesem Punkte läßt sich auch wieder der Unterschied zwischen beiden deutlich nachweisen; während aus der Erkenntnis der ungesunden politischen Zustände die Sophisten die Konsequenz zogen: also muß das einzelne Subjekt, wenn es klug genug ist, die Gelegenheit benützen und sich an die Spitze des Staates stellen, während sie also revolutionär genug dachten, um auf den Umsturz der demokratischen Verfassung und auf die Einführung der Tyrannis hinzuarbeiten, will Sokrates reformatorisch wirken. Allerdings muß der Einzelne helfen, aber nicht als einzelnes Subjekt für sich, sondern als Glied des Ganzen muß er selbst besser und einsichtiger werden, damit auch der Staat durch ihn ein guter

und richtig geleiteter werde [82]). Und während er sich ausdrücklich gegen die Tyrannis erklärt [83]), zieht er schon die Konsequenz, welche Platon später in seiner Republik durchgeführt hat, daß die Wissenden im Staate herrschen sollen [84]); wie nahe er sich aber darin mit Plato berührt, der unter diesen Wissenden die Philosophen versteht, das zeigt eine Stelle [85]), wo er die Dialektik als das bezeichnet, was zum Herrschen geschickt mache. Ja wenn irgendwo, so scheint Sokrates nach einer Stelle bei Xenophon [86]) gerade auf politischem Gebiete systematisch zu Werke gegangen zu sein und zuerst genaue Definitionen der verschiedenen Staatsformen aufgestellt zu haben.

Daß er dabei an der Sklaverei, einer der Grundsäulen der ganzen staatlichen Ordnung im Altertum, festgehalten und nicht gerüttelt hat, versteht sich bei seiner ganzen sonstigen Haltung fast von selbst. Allein sein Begriff der ἐγκράτεια, der auch den Sklaven die Möglichkeit zeigt, wahrhaft frei zu werden und umgekehrt so manchen Herrn als Sklaven erscheinen läßt, vor allem aber seine Wertschätzung der Arbeit in jeder Form weist allerdings in ihren Konsequenzen über jene unmoralische Einrichtung hinaus. Diese Wertschätzung auch der banausischen Arbeit ist ein ganz besonders erfreulicher, aber auch ein ganz besonders ungriechischer Zug im Bilde des Sokrates. Wohl mochte es seinen Zeitgenossen seltsam vorkommen, wenn er einen Freund bestimmt, seine Verwandten zur Handarbeit anzuhalten [87]) und einem andern rät, das Amt eines Aufsehers bei einem Reichen anzunehmen [88]), was sonst nur Sache der Sklaven war. Und weil das als ungriechisch erschien, konnte man ihm seine Vorliebe für den Hesiodischen Vers:

ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος

so seltsam und böswillig auslegen, wie dies von seinen Gegnern geschehen ist [89]). Damit hat Sokrates allerdings der Sklaverei im Prinzip ihre Berechtigung entzogen und ist geradezu revolutionär den Anschauungen seiner Zeit und seines Volkes entgegengestanden. Zur vollen Wahrheit geworden aber ist diese Lehre vom Wert und vom Adel der Arbeit erst in der neuen Zeit, und selbst ein Sokrates hat sie nicht ganz zu fassen und herauszuarbeiten gewußt [90]).

7. Zum Schlusse bleibt uns nur noch die Frage: wie konnte es kommen, daß ein Mann wie Sokrates von seinen Mitbürgern zum Tode verurteilt wurde? — eine Frage, die hieher gehört, weil sie uns Anlaß giebt, noch einmal auf das Wesen der sokratischen Lehre und ihr Verhältnis zu den Sophisten einzugehen und noch einmal einen Blick zu werfen auf das erhabene Bild dieses einzigen Mannes. Von den Gründen seiner Ankläger: er verderbe die Jugend und glaube nicht an die Götter, an welche die Stadt glaube, sondern an andere neue Gottheiten [91]), ist wie er in der Apologie nachweist, der zweite ein leerer Vorwand; denn Sokrates glaubte an die Götter oder doch an die Gottheit und ihr teleologisches Walten, und was er von seinem Daimonion sagte [92]), war von seinen Gegnern gewiß zum Theil absichtlich mißverstanden worden, wenn

wir gleich zugeben können, daß eine solche innere Stimme schließlich zur Aufhebung der öffentlichen Orakel und damit zur Verkürzung des Götterkultes überhaupt führen konnte und mußte; aber selbst die klugen Priester in Delphi haben diese Gefahr in der Sache nicht herausgefunden, sonst hätten sie ihn nicht für den weisesten Griechen erklärt. Dagegen war der erste der angeführten Gründe, den schon Aristophanes in den Wolken vorgebracht hatte, von einem gewissen Standpunkt aus richtig. Aber freilich im Munde dieser Gegner war er wiederum ein Mißverständnis: sie verwechselten den Sokrates schlechthin mit den Sophisten, hielten ihn selbst für einen solchen —, und das beweist schließlich noch einmal gegen die Grote'sche Auffassung von dem Einklang dieser Schule mit der sittlichen Anschauung ihrer Zeitgenossen. Zur Zeit der Reaktion nach der Vertreibung der Dreißig wollte nun das Volk ein Exempel statuieren an diesen Jugendverderbern, welche die altväterliche Sitte untergruben. Daß sie dabei einen Mann ergriffen, der so fest an Gesetz und Herkommen hielt wie Sokrates, das war das Tragische an diesem Proceß. Schuld daran aber war das Bild, das Aristophanes in den Wolken von Sokrates entworfen hatte, und Schuld war weiter die Art, wie Sokrates soviele seiner Mitbürger von ihrem Nichtwissen überführte und zur Selbsterkenntnis nötigen wollte. Ihr Recht aber bestand darin: die kritische Ader, die in der Philosophie und in der Ethik des Sokrates lag, konnte die demokratische Reaktion nicht ertragen. Die sokratische Lehre mußte in ihren letzten Konsequenzen zur Auflösung und Vernichtung gar vieler durch Gesetz und Sitte geheiligter Anschauungen führen; das spürten die Männer der Reaktion instinktiv, und weil sie ihn politische Ketzereien gegen die demokratische Verfassung aussprechen hörten, und weil das Volk der Philister überhaupt jeden freier Denkenden haßt und jeden Reformator unbequem findet, zumal wenn er die Reform so praktisch bei jedem einzelnen angefangen wissen will, deshalb haben sie ihn verurteilt [93]) — freilich erst nachdem er sie durch seine Apologie, dieses ewig leuchtende Denkmal des freien sokratischen Geistes und seines göttlichen Humors, die eben darum nicht anders gehalten werden konnte und durfte, als sie gehalten worden ist [94]), tötlich beleidigt und zu furchtbarer Rache aufgereizt hatte. Die historische Notwendigkeit aber — so darf man es wohl nennen — müssen wir segnen, daß Sokrates der Unvernunft seiner Mitbürger zum Opfer fiel. Im Kerker lösten sich ja vollends die Bande und Fesseln dieses edelsten aller Menschen: was an seiner Lehre endlich und beschränkt gewesen war, das streifte er in diesen letzten Tagen ab und starb mit vollem Bewußtsein als ein Opfer der sittlichen Idee, daß Unrechtleiden besser sei als Unrechtthun, ohne Bitterkeit und ohne Haß, ohne Angst und ohne Gewißheit eines ewigen Lebens, in sich den Frieden und die Ruhe einer Seele, wie sie schöner das griechische Altertum nicht hervorgebracht hat.

8. Der wahre Schüler des Sokrates, soweit er auch philosophisch

betrachtet über ihn hinausgeschritten und von ihm abgewichen ist, war, darüber kann kein Streit sein, einzig und allein **Plato**. Neben ihm giebt es aber noch eine Reihe von Schülern und Schulen, welche von Sokrates ihren Ursprung herleiten und gewisse Seiten des sokratischen Philosophierens festhielten und weiterbildeten; daher ihr Name „**einseitige oder unvollkommene Sokratiker**“. Zu diesen gehören in erster Linie etliche Männer, welche streng am sokratischen Standpunkt festhielten, denselben allerdings, wie die anderen einseitigen Sokratiker nicht in seiner ganzen und vollen Bedeutung zu würdigen wußten, aber treuer als die übrigen, weil philosophisch unbedeutender, sich ausschließlich auf die Lehre des Meisters und ihre Reproduktion beschränkten und in verba magistri schwuren. Wir, die wir keine Geschichte der griechischen Philosophie, sondern der griechischen Ethik schreiben, haben uns mit diesen treuen Schülern des Sokrates nicht weiter zu beschäftigten. Nur hervorheben wollen wir, wie die Schriften des **Xenophon**, der vor allen zu diesen Sokratikern im strengsten Sinne des Worts gehört, zeigen, wie praktisch angelegte Naturen, wie die Xenophons, das Theoretische ihres Meisters ins Praktische umzusetzen und auf konkrete Lebensverhältnisse anzuwenden bemüht waren, und was davon mit der Praxis nicht stimmen wollte, bei Seite ließen, ja selbst leise dagegen polemisierten [95]), wie sie aber Gefahr liefen, darüber die Philosophie als Wissenschaft ganz zu verlieren. Für die Größe des Sokrates aber und für den Umfang und das Bedeutungsvolle seiner Wirksamkeit bleibt es bezeichnend, daß er auf eine so praktische, unphilosophische Natur wie Xenophon eine war, einen so mächtigen und bleibenden Eindruck machte, und diesen realistischen Mann über sich selbst hinaushob ins Reich des Idealen. Wenn die athenischen Bürger, statt den Sokrates zum Tode zu verurteilen, dem Beispiel des Xenophon gefolgt wären, so wäre Demosthenes ohne Zweifel nicht umsonst aufgetreten [96]).

Anders verhält es sich mit den „unvollkommenen“ sokratischen Schulen, deren man gewöhnlich drei annimmt, der megarisch-elisch-eretrischen, der **cynischen** und der **cyrenaischen**. Die letzteren zwei sind aber für uns bemerkenswert, weniger als Nachfolger des Sokrates, denn als Vorläufer größerer Schulen, die das Bedeutsame derselben in sich aufgenommen und aufgehoben, zugleich aber neu und anders begründet haben. Darum thun wir, glaube ich, besser, erst nach Plato und Aristoteles, im Zusammenhang mit der stoischen und epikureischen Ethik auf die Cyniker und Cyrenaiker zurückzukommen, um so mehr als es sich bei einer dieser beiden Schulen überhaupt fragen wird, ob sie auf Sokrates zurückgeführt und von ihm hergeleitet werden darf.

Daher genügt hier ein kurzes Wort über die **megarische** Schule des Euklides und die **elisch-eretrische** des **Phädo** — ein kurzes Wort, denn gerade für die Ethik sind diese Nachfolger des Sokrates ohne große Bedeutung geblieben. **Euklides** [97]), dessen theoretische Lehren wir natürlich im Übrigen bei Seite lassen, verband mit der ethischen Richtung

des Sokrates die starre eleatische Alleinheitslehre[98]): alles was die Eleaten von dem abstrakten Begriff des Seins ausgesagt hatten, daß dasselbe eins sei und ewig und unwandelbar dasselbe, alles das gilt nach Euklides auch vom Begriff des Guten, den er eben als den des wirklich Seienden bezeichnete[99]). Dieses Gute nannte er bald Einsicht, bald Gott, bald Verstand (νοῦς), bald mit noch anderen Namen[100]). Was dagegen dem Guten entgegengesetzt, nicht gut ist, das existiert nach ihm überhaupt nicht[101]). Mit dieser ganz abstrakten Fassung des Guten läßt sich nichts weiter anfangen: dasselbe ist in seiner Unbeweglichkeit und Starrheit in eine Höhe gestellt, aus der es nicht mehr heruntergeholt werden kann; was man darüber sagen mag, sind höchstens verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache[102]). Alles das ist eine, wenn auch einseitige, so doch nicht unrichtig abgeleitete Konsequenz aus dem sokratischen Satze, daß alle Tugend Wissen und daß die Tugend das Höchste sei[103]). Die Megariker haben keine anderen Konsequenzen daraus gezogen, als Plato, dessen oberste Idee ja auch die des Guten ist, und die auch er Gott genannt hat, und der Unterschied ist nur der, daß Plato daneben noch andere Ideen angenommen[104]) und damit Leben und Bewegung in das Reich der Ideen gebracht hat. Daß die Lehre, außerhalb des Guten existiere überhaupt nichts, die Megariker in Widerspruch setzen mußte mit der gewöhnlichen Vorstellung, und daß sie daher, ganz im Geiste der Eleaten Zeno und Melissos, diese bestritten und so aus einer ethischen zu einer eristischen Schule wurden, soll hier nur erwähnt werden; die weitere Ausführung der Sache gehört in eine Geschichte der Philosophie.

Einem Anhänger dieser Schule, Stilpo, der mehr als die andern Megariker mit ethischen Fragen sich beschäftigte, werden wir bei den Cynikern begegnen, denen er auf dem Gebiete der Ethik eher zuzuzählen sein dürfte. Dagegen scheint der Eretrier Menedemos mehr als sein Lehrer[105]) Stilpo auch in ethischen Fragen an den Megarischen Grundsätzen festgehalten zu haben. Dafür spricht seine Lehre von dem Einen Gut, das er in sokratischem Sinn ins Wissen und Denken verlegte[106]), und von den vielen Namen der einen Tugend, die in Wahrheit nur Eine sei[107]).

Überhaupt scheint sich die elisch-eretrische Schule, der dieser Menedemos angehörte, nach einem Briefe des Seneka, der uns ein Wort ihres Stifters Phädon erhalten hat[108]), doch mehr mit ethischen Untersuchungen beschäftigt zu haben, als wir nach dem, was wir sonst von ihnen wissen, zunächst anzunehmen geneigt sind.

Cap. 5.

Plato.

1. Während bei den bisher besprochenen Philosophen unsere Aufgabe vor allem darin bestand, aus ungeordneten Trümmern und Überresten, vereinzelten und aus dem Zusammenhang gerissenen Aussprüchen oder gar aus Berichten zweiter und dritter Hand ein Bild ihrer ethischen Theorien mosaikartig und oft unvollständig genug zusammenzustellen, sind wir bei Plato in der angenehmen Lage, eine große Anzahl vollständig erhaltener Schriften des Philosophen selbst zu besitzen und somit aus dem Vollen schöpfen zu können. Damit ergiebt sich insofern eine Änderung unserer seitherigen Darstellungsweise, als es hier nicht mehr nötig sein dürfte, unter beständiger Berufung auf einzelne Stellen als Belege mühsam vorwärts zu schreiten; vielmehr wird es nur dann unvermeidlich sein, auf solche Beweisstellen zu rekurrieren, wenn durch eine solche einzelne Stelle von besonderer Wichtigkeit eine Frage erst festgestellt werden kann, namentlich dann, wenn dieselbe verschiedene Deutungen zuläßt, die von Einfluß sind auf die Auffassung der platonischen Lehre. Dagegen könnte es notwendig scheinen, die Frage nach der Echtheit und der Reihenfolge der platonischen Dialoge, welche allerdings für die Darstellung der platonischen Philosophie von großer Wichtigkeit ist, auch hier eingehender zu besprechen. Allein wenigstens über die erstere ist in der Hauptsache glücklicher Weise so weit Einigkeit erzielt, als es gerade für unsere Zwecke von Belang sein dürfte; denn wenn auch einer oder der andere der kleineren Dialogen noch zweifelhaft sein sollte, so ist der Gedankengehalt, der hieraus für uns zu entnehmen wäre, kaum bedeutend genug, um seinetwegen eingehendere Untersuchungen anzustellen. Die Frage nach der Echtheit der Gesetze freilich, die von größerem Einfluß ist, wird von uns an ihrem Ort nicht völlig übergangen werden dürfen.

Und ähnlich verhält es sich mit der Reihenfolge der Schriften. Auch sie interessiert uns doch nur sehr teilweise, und wird deshalb besser im Verlauf unserer Untersuchung selbst, da wo sie sich gerade bemerklich macht, zur Sprache kommen. Um so mehr als mit ihr die Frage nach der Einteilung unseres Stoffes zusammenhängt: denn gerade der Unterschied der Schriften scheint sich mir als geeigneter Einteilungsgrund auch der platonischen Sittenlehre darzubieten, ein Einteilungsgrund, der wohl auf allgemeine Zustimmung ohne weiteres Anspruch erheben darf. Es sind nämlich die platonischen Dialoge durch die Einführung der Ideenlehre deutlich geschieden: so lange diese von Plato noch nicht aufgestellt ist, so lange ist er wesentlich Sokratiker, und darum ist die erste Periode wie seiner Schriftstellerei im Ganzen, so auch seiner Ethik — die sokratische. Darauf folgt die Ethik der Ideenlehre, welche die Hauptmasse seiner

größeren Schriften beherrscht, und endlich als dritte Stufe die Gestaltung seiner Lehre in den Gesetzen. Natürlich sind aber diese Stufen nicht so scharf von einander geschieden, daß nicht Übergänge von der einen zur andern stattfänden, und dabei allerdings ist es oft nicht ganz leicht zu bestimmen, ob eine Schrift zur vorangehenden oder zur folgenden Periode zu zählen sei.

Eine weitere Schwierigkeit, die hier auch gleich erwähnt sein soll, bildet die mythische Einkleidung, in welche gerade die ethischen Probleme vielfach gehüllt sind. Streift man diese und überhaupt die ganze poetische Form und Darstellungsweise Platos ab und sucht hinter der Form der Vorstellung den Gedanken rein für sich, so streift man nicht nur den Blütenstaub platonischer Kunst ab und zerstört jenen Reiz und Zauber, der über so vielen platonischen Dialogen ausgebreitet ist, sondern man gerät in Gefahr, den Gedanken selbst zu trivialisieren, die Harmonie zu zerstören, die Vollständigkeit zu verlieren[1]); kurz es trifft hier nur zu leicht das Wort des Dichters zu:

Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben;
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt leider! nur das geistige Band.

Andererseits muß man sich dieses Mythische der platonischen Darstellungsweise stets gegenwärtig halten, darf also nicht jedes Wort und jeden Ausdruck pressen und von dem Philosophen nicht lauter klare, widerspruchslose, zusammenstimmende Aussprüche und Erörterungen erwarten: mythisch löst sich manches leicht, woran das nüchterne Denken sich mühsam und vielfach vergebens abarbeitet.

2. Beginnen wir mit der ersten, der sokratischen Gestaltung der platonischen Ethik. Daß Tugend Wissen sei und daß folglich niemand freiwillig böse sein und Böses thun könne, dieser lediglich sokratische und ausschließlich ethische Gedanke beherrscht die ganze erste Periode des platonischen Philosophierens und wird in den frühesten Dialogen ausführlich dargelegt und in seine Konsequenzen verfolgt; und der Unterschied von seinem Lehrer besteht wesentlich nur darin, daß Plato systematisch aus- und durchführt, was jener nur aufgestellt und an einzelnen Beispielen nachgewiesen hatte. Andererseits aber dürfen wir doch schon in diesen ersten Anfängen seiner philosophischen Schriftstellerei hier erwarten, daß ein so bedeutender Mensch wie Plato auch da, wo er auf fremden Bahnen wandelt, eine gewisse Selbständigkeit behaupten, eigene Gedanken zeigen wird. Nun erinnern wir uns, daß er als junger Mann, vor seiner näheren Bekanntschaft mit Sokrates, sich als Dichter versucht hat[2]), und diese dichterische Kraft sehen wir ja in seinen Dialogen vielfach verwertet und verwendet. Da liegt es auf der Hand, daß er bei seinem Übergang von der Kunst zur Philosophie sich mit jener auch dialektisch auseinandersetzte, daß er also, da die erste Stufe seines Philosophierens als eines

sokratischen wesentlich ethisch war, die Frage, wie sich die Ethik zur Kunst, das Gute zum Schönen verhalte, besonders ins Auge faßte. Und dies um so mehr, da wie schon gesagt, im griechischen Geiste *καλός* und *ἀγαθός* ohnedies in einer viel engeren Verbindung stehen als bei uns. Weiter finden wir natürlich in dieser ersten Periode auch schon mancherlei selbständige Ansätze, die auf die spätere Gestaltung der platonischen Philosophie hinweisen. Doch wird man sich hüten müssen, hierin zu weit zu gehen, und im Lichte der späteren Fassung seiner Philosopheme anders gemeinte Worte und anders zu deutende Gedanken nach jenen auszulegen und statt heraus-, hineinzuinterpretieren, wie das nach meiner Meinung Steinhart[3]) und selbst noch Susemihl[4]) ab und zu begegnet ist. Endlich fällt in diese Zeit namentlich auch die Auseinandersetzung Platos mit den Sophisten und die Bekämpfung ihrer Lehre, vor allem der bedenklichen sittlichen Konsequenzen, die sich aus derselben entwickeln ließen und zum Teil wirklich entwickelt hatten. Ihnen stellt er in der Person des Sokrates das Idealbild des echten Philosophen und des tugendhaften Menschen gegenüber, das er in verschiedenen Lagen und Situationen zur Darstellung bringt. Daß er dabei selbst beeinflußt ist von diesem sophistisch-eristischen Geiste, kann angesichts eines Dialogs wie der Lysis[5]), nicht geleugnet werden. Überhaupt zeigt das durchweg unbefriedigende und skeptische Resultat dieser Erstlingsdialoge das Ringen seines Geistes mit den philosophischen Problemen, das Unfertige und Schwankende dieses jugendlichen Denkens; wenigstens scheint mir das eine richtigere Erklärung jenes Umstands, als die gewöhnlich gegebene: Plato habe dadurch die Lehrweise des Sokrates, die ironische Behauptung desselben, daß er nichts wisse, auch schriftstellerisch nachahmen wollen; die Skepsis ist in den Erstlingswerken nicht schriftstellerische Form, sondern entspricht durchaus dem augenblicklichen Standpunkt ihres Verfassers.

Tugend ist Wissen — dieser Satz seines Lehrers fällt bei Plato sofort mit dem andern zusammen, den Sokrates in dieser Allgemeinheit und Bestimmtheit noch nicht aufgestellt hatte, daß alle Tugenden in Wahrheit nur eine seien; der erste wird mit und durch den zweiten bewiesen. Indem nämlich Plato an den einzelnen Tugenden nachweist, daß zu jeder derselben Wissen gehöre, glaubt er eben damit nachgewiesen zu haben, daß folglich das Wissen das Wesentliche an der Tugend, also diese Tugend selbst sei, und daraus geht natürlich sofort hervor, daß alle Tugenden eins sind in dem Begriffe des Wissens. Vollständig und umfassend wird dies im Protagoras gezeigt. Gerechtigkeit und Frömmigkeit, Weisheit und Besonnenheit sind je identisch, und da auch Gerechtigkeit und Besonnenheit zusammenfallen, so sind diese vier Tugenden in Wahrheit nur eine. Und endlich wird auch die Tapferkeit auf die Weisheit zurückgeführt, indem nur die Kundigen und Verständigen in lobenswerter Weise kühn sein können. Dieser Beweis, daß Tapferkeit und Weisheit zusammenfallen, ist natürlich am schwersten zu führen, und so hatte Plato, schon ehe er diese

systematische Darstellung für alle Tugenden unternahm, diesen bedenklichen Punkt in der Lehre des Sokrates selbständig herausgegriffen und in einem eigenen Dialog — Laches — diese Frage besprochen. Nach wiederholten Anläufen kommt er zu dem Resultat, daß Tapferkeit ein Wissen sei um das zu Fürchtende und Nichtzufürchtende, sowohl im Krieg als in jeder andern Beziehung. Da aber das zu Fürchtende ein Übel, das Nichtzufürchtende ein Gut ist, so ergiebt sich, da die Zeit doch nicht wesentlich sein kann für diese Definition, daß der Tapfere alles Gute kennen muß und es ihm daher auch nicht an Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit fehlen wird. Skeptisch bricht damit der Dialog ab, als hätte er sein Ziel verfehlt; zum mindesten aber liegt in dieser Schlußwendung die Andeutung, daß möglicherweise in der einen Tugend alle anderen beschlossen seien, daß es keine Teile der Tugend, keine Vielheit getrennt neben einander stehender Tugenden gebe, sondern nur Eine, allgemeine Tugend, und daß wer diese besitzt, damit unmittelbar auch die übrigen alle haben müsse. Was hier nur angedeutet war, das wird dann im Protagoras zum Abschluß gebracht, indem auch hier die Tapferkeit für die Kenntnis des Gefährlichen und Nichtgefährlichen erklärt und nun der Schluß gezogen wird, daß Tugend Erkenntnis, daß alle die verschiedenen Tugenden in Wahrheit nur eine seien. Und wie sehr in dieser ersten Periode die einzelnen Tugenden sich auflösen in das Allgemeine des Wissens, wie theoretisch der Tugendbegriff und damit die ganze ethische Anschauung Platos damals noch war, das zeigt der Charmides, in welchem, freilich neben andern Definitionen, die Besonnenheit erklärt wird als eine Kenntnis unserer selbst, als ein Wissen ums Wissen. Die Schlußwendung, wornach dieses Wissen ums Wissen das Gute und Böse zum Inhalt haben soll, ist nur der Ausdruck einer gewissen Unsicherheit über dieses gefundene Resultat; denn daß ihm die Definition der Besonnenheit als des Wissens vom Wissen die Hauptsache ist, folgt teils aus dem Umstand, daß er zuletzt doch noch einmal auf sie zurückkommt, teils aus der Bezeichnung derselben als der dritten oder Scheidespende [6]) aufs deutlichste. Daß er aber an dieser Fassung festhält, trotz des Bedenkens, ob dann die Besonnenheit auch etwas nütze, beweist, wie energisch er damals das Wissen und die Selbsterkenntnis, zu wissen was man weiß und nicht weiß, und zwar in einer theoretischeren, von praktischen Erwägungen des Zweckes weit weniger beeinflußten Weise als Sokrates, hervorheben wollte: im Wissen, in der Selbsterkenntnis besteht ihm die Besonnenheit nicht nur, sondern jede Tugend, die Tugend überhaupt.

Und weil ihm dieser Gedanke besonders wichtig war, so hat er dem unmittelbar daraus abgeleiteten Satze, daß niemand freiwillig böse sein und handeln könne, einen eigenen Dialog — den kleineren Hippias — gewidmet. Hier wirft er, anknüpfend an einen Vortrag des Sophisten Hippias über Homer, die Frage auf: wer lügen könne? und antwortet darauf: nur der, der die Wahrheit kenne, und daraus ergiebt sich für die

weitere Frage: wer besser sei, der der absichtlich lüge oder der andere, der es absichtslos thue? die paradoxe Folgerung: jener, der absichtlich lüge; das wird dann dahin verallgemeinert, daß es dem Guten eigentümlich sei absichtlich Unrecht zu thun, dem Schlechten absichtslos. Das scheint nun freilich zunächst im Widerspruch zu stehen mit jenem Gedanken, daß niemand freiwillig Böses thun könne, wie er ihn wiederholt, namentlich im Protagoras[7]), aber auch später noch im Timäos[8]) ausgesprochen hat. Es scheint aber nur so. Nicht darum handelt es sich in Wirklichkeit, ob es besser sei, mit oder ohne Wissen Unrecht zu thun, sondern ob es überhaupt möglich ist, mit Wissen, freiwillig böse zu sein. Nur hypothetisch wird angenommen, daß einer wissentlich sündige, faktisch ist das gar nicht möglich, wie das Plato selbst ganz entschieden andeutet[9]) und wie es auch fast als identischer Satz aus dem andern sich ergiebt, daß die Tugend im Wissen bestehe. Falsch aber wäre, zu meinen, Plato könne nicht zugeben, daß einer z. B. wissentlich eine Lüge sagen könne. Wir wissen aus der Republik, daß auch die Guten zuweilen genötigt sind, im Interesse des Guten selbst die Unwahrheit zu nützen[10]), und darum treibt diese Frage früher oder später dazu, sich Rechenschaft zu geben über das, was gut sei. Wenn also der Tugendhafte etwas thut, was im Widerspruch steht mit der gewöhnlichen Tugend und Sitte seiner Umgebung, so können wir daraus schließen, daß er als Wissender, wissend und freiwillig so handelt, daß das also für ihn kein Unrecht, keine Sünde ist. Und so liegt hier der Gegensatz zwischen der gewöhnlichen und der höheren, der platonischen Sittlichkeit. Dieser Begriff der gewöhnlichen Tugend wird uns nun freilich in der zweiten Periode in positiver Weise begegnen, im Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie und Ideenlehre Platos: hier in seiner sokratischen Zeit konnte Plato darunter unmöglich etwas Positives verstehen: wenn Tugend Wissen und nur Wissen ist, so hat der Nichtwissende, der gewöhnliche Mensch überhaupt keine Tugend, und um so weniger, je mehr er sie zu haben glaubt. Und darum sind auch die Sophisten als Tugendlehrer, auch die besten unter ihnen, die wirklich Tugend und Moral, nur eben die landläufige, die gewöhnliche Tugend lehren, in Wahrheit unfähig, die Tugend zu lehren, die sie nicht haben und von der sie nichts wissen. Ihre Tugend ist nur Schein, ihre Weisheit in Wahrheit keine, ihre Kunst eine After- und Schmeichelkunst, wie das hinsichtlich der Rhetorik der Gorgias nachweist. Natürlich bestreitet Plato von diesem Standpunkt aus im Protagoras den Satz, daß die Tugend lehrbar sei, den er doch selbst behauptet. Lehrbar ist sie ja nur für den und von dem, der sie ins Wissen setzt; nicht lehren kann sie dagegen Protagoras, weil er sie nicht kennt, und nicht lehren können sie die Staatsmänner ihre Söhne, weil auch sie fern sind von dieser auf Einsicht ruhenden Tugend. Der Begriff der gewöhnlichen, der bürgerlichen Tugend ist also in dieser Periode ein rein negativer, und es ist daher immer noch zu wenig, wenn Susemihl[11]) sagt: „Die Tugend, welche Protagoras im Sinne habe, könne, wenn

sie überhaupt diesen Namen verdiene, doch wenigstens nicht die wahre, begriffliche, auf dem Wissen beruhende sein": sie verdient diesen Namen allerdings in keiner Beziehung, denn es ist auf diesem Boden überhaupt keine Tugend möglich. Was ist denn aber dann gut? Von neuem drängt sich diese Frage hier auf, und dies ist wohl auch der Punkt, an dem wir über diese erste Stufe der platonischen Philosophie hinausgeführt werden. Aber auch hier trennt sich Plato zunächst noch nicht von seinem Lehrer, und wie dieser, überwindet er das Ungenügende der theoretisch gefundenen Lösung nur durch das Persönliche, durch Sokrates selbst. Was zunächst das erstere betrifft, so fällt auch ihm wie Sokrates das Gute zusammen mit dem Nützlichen und Brauchbaren[12]); denn mit jenem teilt er das Utilitäts- und Relativitätsprinzip als Grund und Quelle des menschlichen Handelns[13]), und selbst später hat er sich davon nicht ganz frei gemacht. Aber andererseits drängt sich dasselbe doch keineswegs so sehr in den Vordergrund, beherrscht nicht so völlig das ganze Denken wie bei Sokrates, und ist überdies von Anfang an gemildert sozusagen und gehoben durch die künstlerische Seite der platonischen und zugleich allerdings auch der gesamthellenischen Anschauungsweise, von der sich Sokrates entfernt hatte. Plato identifiziert nämlich zugleich auch das Schöne mit dem Nützlichen und Guten. Ob dabei nicht die Natur des Schönen teilweise verkannt und ihm seine ideale und poetische Natur abgestreift wird, wenn der gemeine Nutzen, die Brauchbarkeit entscheiden soll über das, was schön sei?, ist eine Frage, die nicht hieher gehört. Umgekehrt aber — und diese Seite der Sache gehört hieher — wird das Nützliche gehoben und idealisiert, wenn es zugleich in den Dienst der Schönheit und der Kunst gestellt, wenn daran zugleich der Maßstab der Schönheit angelegt wird[13]). So bilden gut, schön und nützlich hier noch identische Begriffe, ein Mangel allerdings, der sich zum Teil zurückführen läßt auf den Sprachgebrauch, in welchem die Scheidung dieser Begriffe noch nicht genügend vollzogen war, ein Vorzug aber auch, den Plato seinem schönheitsbegeisterten Volke verdankt, dem sich Ethik und Ästhetik noch in ungebrochener Einheit zusammenfinden und vereinigen, und endlich wohl auch ein Gedanke, den der Dichter mitgebracht und den der Philosoph von diesem überkommen und festgehalten hatte.

Wie der Nutzen, so entscheidet ferner über das was gut und schön, schlecht und häßlich ist, der νόμος, das Gesetz und die Sitte. Auch diesen sokratischen Gedanken finden wir bei Plato angedeutet, wenn er im Euthyphron[14]) sagt, darüber seien alle einig, daß der, der Unrecht thue, strafbar sei, womit doch offenbar zugestanden ist, daß das Sittliche eine objektive Macht in der Menschheit sei. Aber ebenso wird hier gezeigt, daß bei allem Einverständnis über das Daß um so mehr über das Was gestritten werde, darüber, was Unrecht sei und wer ein solches begangen habe. Das lautet denn doch ganz anders als bei Sokrates: der Glaube an die objektive Sittlichkeit ist bei Plato gründlich zerstört. Diesen Glauben

hatte Sokrates aus den bessern Zeiten Athens vor 430 mitgebracht und sich in der Hauptsache erhalten, auch als die Zeiten andere wurden: Plato dagegen, heraufgewachsen im peloponnesischen Krieg, inmitten einer Jugend, die erfüllt war vom sophistischen Geiste der Zersetzung und Negierung alles dessen, was bis dahin für recht und gut, für heilig und unantastbar gegolten, unter den Einflüssen der euripideischen Tragödie mit ihrer Dialektik der Leidenschaft, konnte diesen Glauben nicht mehr teilen. Ganz besonders aber war es jener allgemein anerkannte Satz der gewöhnlichen Volksmoral, daß der rechtschaffene Mann seinen Freunden Gutes, seinen Feinden Böses zu erweisen und sich selbst vorzusehen habe, daß ihm nicht so etwas widerfahre[16]), — dieser scheinbar so selbstverständliche, unwidersprechliche Gedanke war von Sokrates im Gefängnis mit dem andern vertauscht worden, daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht thun: ihn hat Plato voll Begeisterung ergriffen, ihm sogar zwei Dialoge gewidmet, den Kriton, in dem er ihn mehr praktisch ausführt, und den Gorgias, in dem er ihn im dialektischen Kampfe mit den Sophisten auch theoretisch begründet und beweist; und an diesem Satz schieden sich hinfort für alle Zeiten die Wege der platonischen Ethik von der seines ganzen übrigen Volkes. Nicht blos formell, in dem Gedanken, daß Tugend Wissen sei, sondern auch materiell in der Überzeugung, daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht thun, hatte sich der Bruch mit der Volksmoral aufs gründlichste und entschiedenste vollzogen.

Damit sind wir aber von der Beantwortung unserer Frage: was ist gut? weiter entfernt als je. Nicht nur die zweite Lösung — die Übereinstimmung mit dem νόμος — ist ausgeschlossen; auch die erste, daß das Gute mit dem Nützlichen zusammenfalle, scheint zum mindesten schwer gefährdet. Und so treibt die Frage allerdings weiter, hinaus über den bisherigen Standpunkt. Zwar eine Möglichkeit gab es noch: schon Sokrates hatte diesen Zwiespalt mehr nur überbrückt als wirklich ausgeglichen durch seine Persönlichkeit, durch sein ganzes Leben, vor allem durch dessen Ende, durch sein Verhalten vor Gericht und im Kerker und endlich durch seinen Tod. Und ähnlich versucht es in gewissem Sinne auch Plato, indem er, was gut ist, an Sokrates zur Darstellung bringt. Man darf die Persönlichkeit des Sokrates, die in allen platonischen Dialogen, namentlich in denen der ersten Periode eine so große und breite Stelle einnimmt, nicht etwa nur für eine geschickte, glücklich gewählte Einkleidungsform halten, darf nicht meinen, die Apologie und der Kriton[17]) seien nur historische oder apologetische Schriften zu Ehren seines großen Lehrers, sondern die Person des Sokrates und die ihm speziell gewidmeten Dialoge gehören mit zum philosophischen, zum ethischen Gedankenkreise Platos: Sokrates ist das Idealbild, ist der tugendhafte Weise, der durch sein ganzes Verhalten im Leben und Sterben besser als alle Vorschriften und theoretischen Anweisungen Anwort giebt auf die Frage: was ist gut? Und

darum stellt Plato vor allem den Sophisten, diesen Lehrern der Tugend ohne Tugend, ihn, den Virtuosen der Sittlichkeit, gegenüber.

Daß aber diese persönliche Beantwortung der Frage: was ist gut? nicht ausreiche, dessen mußte sich Plato doch bald bewußt werden, zumal wenn sein Sokrates in die schlimme Lage kam, im Protagoras zugeben zu müssen, daß das Gute nichts anderes sei als das Angenehme und folglich die Tugend als Wissen in der richtigen Auswahl dieses Angenehmen, im Abwägen von Lust und Unlust, in der Abschätzung des Plus oder Minus der Annehmlichkeit bestehe [18]). Mag nun Plato dieser Anschauung einen Augenblick wirklich selbst gehuldigt haben, oder sollte es auch nur eine hypothetische Annahme im Sinn der großen Menge zum Zweck der Nachweisung des allgemeinen Satzes sein, daß Tugend Wissen und daß alle Tugenden nur eine seien [19]), jedenfalls zeigt dieses Zugeständnis, wie schwer es ihm wurde, zu einem Inhalt des Guten zu kommen.

Und bald genug zerstörte er selbst wieder, was er hier im Protagoras vorausgesetzt und aus der Volksmoral aufgenommen hatte, die Meinung, daß das Gute notwendig auch angenehm sein müsse. Im Gorgias, den er jedenfalls noch unter dem frischen Eindruck des Schmerzes und der Bitterkeit über das an Sokrates verübte Unrecht des athenischen Volks geschrieben hat, widerruft er feierlich die Annahme, als ob das ἡδέως ζῆν mit dem καλῶς ζῆν oder mit dem ἀγαθόν zusammenfalle, und die Annehmlichkeiten, die einem Tugendhaften in Athen zu Teil werden, hat er an seinem Freund und Lehrer eben vorher schaudernd kennen gelernt. Zunächst sucht er dem Polos gegenüber zu beweisen, daß das Unrechtthun häßlicher sei als das Unrechtleiden; diese beiden Zustände müssen sich also hinsichtlich ihrer Annehmlichkeit oder ihres Nutzens von einander unterscheiden, denn alles Schöne ist entweder nützlich oder angenehm oder beides zugleich; nun ist das Unrechtthun nicht mit überwiegender Unannehmlichkeit verbunden, also muß es, da es häßlicher ist als Unrechtleiden, schädlich und ein Übel sein. Und weiter: da Unrechtthun schädlich und ein Übel ist, so ist es besser, davon durch Strafe befreit zu werden als ungestraft zu bleiben, obgleich auch gestraft werden ein Schmerz, also unangenehm ist [20]). So ist zunächst in mehr populärer Form die Lust losgelöst vom Guten. Der wissenschaftliche Beweis hiefür folgt nach in dem Gespräch des Sokrates mit Kallikles, wo gezeigt wird, daß das Angenehme der Sphäre des Werdenden, das Gute der des Bleibenden und Seienden angehöre, also beides nicht identisch sein könne. Denn während das Gute das Schlechte ausschließt und bleibt, was es ist, ist in der Begierde Lust und Unlust gemischt und ist in der Befriedigung der Begierde zugleich das Ende von Lust und Unlust gesetzt. Auf der Hand aber liegt das Absurde dieser Gleichsetzung, wenn man die einfache Konsequenz zieht, daß der Lustempfindende dann besser sein müßte als der Betrübte, ein Feigling also, der sich über den Abzug der Feinde freut, besser wäre als der Tapfere, der denselben bedauert [21]).

Damit war nun aber, wie schon gesagt, auch die Annahme gefährdet, daß das Gute mit dem Nützlichen zusammenfalle; denn, wie Polos und Kallikles bewiesen, die Identität des Nützlichen und Angenehmen lag ja so nahe. Gleichwohl hält nun aber Plato, wie wir eben gesehen haben, im Gorgias an jener Annahme durchaus fest: das Gute und Nützliche bleiben beisammen, das gut und schön Leben wird zum glücklich Leben. Das Unrechtleiden ist besser, weil nützlicher, als das Unrechtthun; dieses ist unter allen Übeln das größte und vornehmste, sofern keine Strafe dafür erfolgt, und der ist der unglücklichste und elendeste von allen, der dabei unentdeckt bleibt, während er minder elend ist, wenn er sein Unrecht büßt und dadurch — denn das ist nach Plato der Zweck der Strafe — von der Ungerechtigkeit befreit und gebessert wird[22]). Die Ungerechtigkeit aber, und das ist eine Art von Beweis für das Gesagte, ist eine Krankheit der Seele, die ebenso ein Unglück für den Menschen ist wie körperliches Schlechtbefinden, während die Gerechtigkeit die Seele gesund macht und sie, als ein Teil der allgemeinen Weltharmonie, zur Ordnung führt und harmonisch gestaltet, mit einem Wort den Menschen glücklich macht[23]). Nur glaube man nicht, daß dieses Glück ein äußerliches sein müsse: so wenig ist dies der Fall, daß vielmehr gilt: das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld[24]). Gerechtigkeit, Tugend selbst ist dieses höchste Gut. Man sollte meinen, damit wäre die Lösung gefunden: von Nutzen ist doch da keine Rede mehr, wo selbst der Tod, so wahrscheinlich er droht, den Frieden, das Glück nicht zu stören vermag. Aber hier biegt Plato noch einmal ab, um doch ein Stück äußerer Glückseligkeit zu retten: in einem Mythos vertröstet er auf ein anderes künftiges besseres Leben, wo dem Tugendhaften Glückseligkeit zu Teil wird, während den Ungerechten die verdiente Strafe trifft[25]).

3. Mochte nun der Sprung, den Plato am Schluß des Gorgias ohne eigentlich zwingenden Grund in die Unterwelt des alten Mythos machte, von einem gewissen Schwanken und einer gewissen Unsicherheit veranlaßt sein, das ihn doch noch nicht volle Befriedigung finden ließ in dem erreichten Resultate; oder mochte es — und darauf weist die Anknüpfung der Ethik an die Gesetze der Welt, der Harmonie des einzelnen Menschen an die des unendlichen Alls in diesem Dialog unverkennbar hin — das Bedürfnis sein, wenigstens in mythischer Form noch einen höheren Standpunkt zu gewinnen und in eine transcendente Welt emporzusteigen; oder mochte vielleicht am richtigsten beides zusammen wirken: jedenfalls hat der Geist Plato's in dem Moment, wo er die höchste Höhe des sokratischen Ethos ergriffen und begriffen, wo er, was Sokrates gelehrt und durch seinen Tod an sich zur Darstellung gebracht hat, dialektisch sich und andern verständlich gemacht und siegreich erwiesen hatte, für sich diesen Standpunkt schon wieder überschritten und den Grundstein zu einem ganz neuen Gebäude gelegt, in dem das frühere aufgenommen werden sollte,

ohne darin unterzugehen. Der sokratische Boden ist verlassen, Plato wird nun ganz er selbst, seine neue Schöpfung ist die Ideenlehre.

Wenn Zeller[26]) sagt, Platos Philosophie sei von Haus aus Ethik, so läßt sich dies noch spezieller, aber im gleichen Sinn und mit demselben Recht auf die platonische Ideenlehre anwenden. Denn ethisch ist, wie wir alsbald sehen werden, ihr Ausgangspunkt, der Grund ihrer Aufstellung, ethisch ist ihr Ziel und Höhepunkt — die oberste Idee im Reiche dieser intelligibeln Welt ist ja diejenige des Guten —, und ethisch ist endlich auch der Weg, der den Menschen zu dieser Höhe hinanführt. Hatte schon im Gorgias Plato teils unter Anlehnung an pythagoreische Philosopheme teils in der mythischen Form der Vorstellung auf den Zusammenhang mit einer höheren Welt hingewiesen und auch begrifflich die Ideenlehre schon gestreift, so geschah dies im Menon — und insofern bildet dieser Dialog den Übergang von der ersten zur zweiten Periode — in direkterer und selbständigerer Weise dadurch, daß er dem Satz, daß die Tugend als Wissen lehrbar sei, zu beweisen suchte durch die Annahme einer Präexistenz unserer unsterblichen Seele[27]). Darnach ist alles Lernen Erinnerung, und wenn wir wissen wollen, was Tugend, was gut ist, so brauchen wir uns nur ins Gedächtnis zurückzurufen, was wir früher — in einer andern Welt — schon davon gewußt haben. Darnach ist die Tugend in der That lehrbar. Aber wo sind die Lehrer der Tugend? Diese Frage mochte ihm, kurz nach dem Tode des Sokrates besonders nahe liegen. Ist nicht jetzt mit ihm, dem wahren Weisen und einzig Tugendhaften, die Tugend völlig aus der Welt verschwunden? Hatte er auch im Gorgias diese Konsequenz gezogen und den Staatsmännern Athens, denjenigen, in welchen das Volk seine Tugend- und Tüchtigkeitsideale erblickte, dieselbe völlig abgesprochen, so ist doch jetzt sein Urteil bereits wieder milder geworden[28]): es giebt auch eine Tugend ohne Wissen, wie einer den richtigen Weg finden kann, ohne ihn zu kennen. Die gewöhnliche Tugend, der nun hier auf einmal ein positiver Wert zugeschrieben, die als Tugend anerkannt wird, beruht nicht auf Einsicht (*φρόνησις*), sondern auf wahrer und richtiger Meinung (*ἀληθής, ὀρθὴ δόξα*), die nicht weniger nützlich ist als jene. So giebt es nun zwei Arten von Tugenden: eine auf Einsicht beruhende, lehrbare und gelernte, die durch die Erinnerung angeknüpft ist an eine jenseitige höhere Welt; und eine auf wahrer Meinung beruhende, nicht lehrbare, nicht gelernte Tugend —: aber als Tugend muß auch sie göttlicher Natur sein, und darum leitet sie Plato her aus der *θεία μοῖρα*, erklärt sie für ein göttliches Geschenk, verliehen durch göttliches Geschick[29]), wie den Propheten und Wahrsagern ihre Kunst, den Dichtern die Poesie verliehen ist. Weil sie aber nicht auf dem festen Grunde der Einsicht und des Wissens ruht, sondern auf dem schwanken Grunde der Meinung, so ist sie selbst schwankend und schattenhaft, wenn ihr auch durch Übung und Gewöhnung ein gewisser Halt gegeben werden mag[30]). Der Träger der wahren Tugend verhält sich

zu den Männern dieser politischen, gewöhnlichen Tugend, wie Teiresias zu den übrigen Toten: er allein ist verständig, die andern sind flatternde Schatten. Bezeichnend ist endlich noch, daß zum Erweise dieses Zusammenhangs zwischen der irdischen Tugend und einer höheren Welt die Mathematik benützt wird: das Apriorische dieser Wissenschaft führt Plato zurück auf die gemeinsame Quelle alles Apriorischen, auf eine jenseitige Welt; es wird also auch der Weg zurück zu dieser höheren Welt durch sie hindurchführen müssen.

Was aber hier im Menon nur Ansätze, Andeutungen und Ahnungen sind, das wird nun bald zur erkannten Wahrheit: im Phädrus [31]) ist der Übergang vom sokratischen zum platonischen Standpunkt definitiv vollzogen. Der Begriff des Eros, ein echt philosophischer und ein echt dichterischer Gedanke zugleich, der darum so überaus bezeichnend ist für den Philosophen, der zuerst Dichter gewesen ist, und der überdies darin angeknüpft hat an hellenische Sitte und hellenische Art, wird hier und weiterhin im Symposion gefunden als das Bindeglied, das die beiden Welten mit einander verknüpft: im Lysis hat Plato denselben bereits entwickelt; aber trotz mancher tiefen und bedeutsamen Ansätze in diesem kleinen Dialoge, die centrale Stellung, welche der Eros nun einnehmen sollte, hatte er damals noch nicht eingenommen und konnte sie noch nicht einnehmen. Was zunächst die formale Seite des Eros betrifft, so ist dieselbe — und das ist wiederum echt griechisch gedacht — Wahnsinn, ein von den Göttern stammender Wahnsinn, der den Liebenden ergreift wie den Wahrsager, den Geweihten, den Dichter, eine Verzückung und feurige Begeisterung, deren Gegenstand das Schöne ist. Ein Gott ist er, denn um die Liebe ist es etwas Göttliches, ein Dämon, denn er ist das Göttliche im Menschen [32]), ein Enkel der Metis, denn er wurzelt, wie wir sehen werden, im Reich der Erkenntnis, in der Welt der Ideen, ein Sohn der Penia, denn er ist nie befriedigt, sondern stets arm und von ungestillter Begierde, aber auch ein Sohn des Poros, denn er trägt auch immer ein Stück Befriedigung in sich selbst, so daß er weder gänzlich Mangel leidet noch die Fülle hat; gezeugt aber ist er am Tag, da Aphrodite geboren war, denn er ist der Begleiter und Diener der Schönheit, und gezeugt ist er von dem trunkenen Poros, trunken aber nicht von irdischem Wein, sondern von göttlichem Nektar: denn die Liebe ist ein göttlicher Rausch.

Woher nun aber diese Liebe des Menschen zum Schönen? Weil sich die mit dem Körper verbundene, in dieser irdischen Welt befindliche Seele beim Anblick des Schönen dessen bewußt wird und an das sich wieder erinnert, was sie als unkörperliche dereinst in ihrem präexistenten Zustand geschaut hat. Dort hat jede Seele das Seiende, das Wahre geschaut, die Gerechtigkeit an sich, die Besonnenheit an sich und alles was sonst Wert für die Seele hat, dort war sie mit einem Wort im Reiche der Ideen, in einer intelligibeln, göttlichen Welt. Unter allen diesen Ideen aber bot die Schönheit den glänzendsten Anblick, strahlte am lichtesten

vor ihnen allen hervor. Und so kommt es denn nun, daß wir in dieser irdischen Welt unter den Abbildern der Ideen sie, die strahlende, durch den lichtesten unserer Sinne, durch das Gesicht, am leichtesten erfassen, am schnellsten wiedererkennen. So ist die Liebe nichts anderes als die Erinnerung, daß die irdische Schönheit ein Abbild der früher geschauten Schönheitsidee sei, die Sehnsucht der Seele, die sich an diesem Abbild entzündet, das Entzücken, das einst urbildlich Geschaute wieder zu sehen, das Streben der unsterblichen Seele himmelwärts, empor zum Göttlichen und Ewigen. Aber nicht jeder wird sich über dieses Gefühl, über diesen Trieb auch sofort klar. Der sinnliche Mensch, das sinnliche Roß am Seelengespann, fühlt sich beim Anblick des Schönen nicht von Ehrfurcht durchschauert, sondern in viehischem Verlangen vorwärts gerissen, und nur da, wo der Wagenlenker stark genug ist, gelingt es ihm, das Roß der Sinnlichkeit zurückzuhalten von der Befriedigung seiner häßlichen Gelüste. Freilich eliminieren läßt sich das Sinnliche nicht — dazu ist Plato zu sehr Grieche. An schönen Körpern entzündet sich der Eros, und Einen Körper lieben, ist somit das erste. Allein die sinnliche Spitze wird doch gleich abgebrochen, wenn Plato schon auf dieser Stufe als Ziel und Zweck angiebt: schöne Reden müsse der Liebende im Gegenstand seiner Liebe erzeugen. Die zweite Stufe aber ist die, daß man aufhört, nur in Einem Körper das Schöne zu lieben und zu sehen, und anfängt, ein Liebhaber aller schönen Gestalten zu werden, daß man sich also vom Einzelnen losmacht und dem Allgemeinen zuwendet. Weiter aber wendet sich der von Liebe Ergriffene von der körperlichen Schönheit überhaupt ab zu der in den Seelen liegenden sittlichen Schönheit. Doch auch das ist noch nicht die höchste Stufe: schöner als Menschenkörper und schöner als Menschenseelen sind die Wissenschaften, und das führt hinan zum Schönen an sich, das ewig dasselbe, das die Idee des Schönen selbst ist.

Man sieht, wie Plato in dieser Darstellung, die namentlich im Phädrus durchaus mythisch gehalten ist, sich anlehnt an die griechische Sitte der Knabenliebe. Aber es ist schon angedeutet, wie er dieselbe statt sie zu negieren, vielmehr umzugestalten sucht zu einer sittlichen. Uns freilich will diese ganze Form bedenklich erscheinen, zumal wenn so weitgehende Koncessionen an die sinnliche Seite derselben gemacht werden, wie im Phädrus; aber daß auch er die Auswüchse daran erkannte und sie mit diesen für verwerflich erklärte, nur nicht in dem Maße wie wir es für richtig halten, zeigt der Phädrus[33]) und zeigt die Schilderung des Sokrates im Symposion.

Es kommt aber noch ein weiterer Grund hinzu, warum Plato an dieser Form festhält. Der Eros ist auch Zeugungstrieb. Das Wesen der Seele ist, unsterblich zu sein, und darum strebt sie nach Unsterblichkeit. Dieser Trieb bethätigt sich nun in der Erzeugung von Kindern, in denen das Individuum fortlebt; bethätigt sich in der Erwerbung von Nachruhm, in dem der Einzelne eine gewisse Unsterblichkeit gewinnt, und bethätigt

sich endlich auf seiner höchsten Stufe in der Erzeugung schöner Reden in andern, in der Erhebung zum Reiche der Unsterblichkeit, zur Welt der Ideen. Diese Erhebung ist aber dem einzelnen für sich nicht möglich. Wie Sokrates nur im Gespräche mit andern sich dessen, was er wußte oder nicht wußte, bewußt wurde, und so sich und den Mitunterredner zugleich zum Bewußtsein erhob, so wählt auch Plato diese Form des Unterredens, das διαλέγεσθαι für seine Darstellung. Das eben ist die Aufgabe der Liebenden — und darum hält Plato an der Sitte der Knabenliebe fest —, in edelster Freundschaft, in höchster geistigster Liebe gemeinsam dem unsterblichen, ewigen Leben im Reiche der Ideen zuzustreben, hier Weisheit zu erwerben, um dort die Ideen zu schauen und darin unsterblichen Glückes teilhaftig zu werden. Wahrheit also ist das, was die Liebenden gemeinsam produzieren und erzeugen; Begriffe, richtige Begriffe zu bilden, ist ihre Aufgabe; denn durch sie erfaßt man allein das Höchste, die Ideen. Der Liebhaber wird zum philosophischen Lehrer, der Geliebte zum Schüler, und das Liebesverhältnis ist dasjenige gegenseitiger geistiger Mitteilung, Anregung und Belehrung. Was Wunder daher, wenn der zweite Teil des Phädrus eine Darstellung der wahren Redekunst, der dialektischen Methode enthält!

Nirgends so deutlich als hier sieht man, wie bei Plato die theoretische und die praktische Seite zusammenfallen, wie bei ihm Ethik und Dialektik aufs engste zusammengehören. Das Reich der Ideen ist als ursprüngliche Heimat der menschlichen Seele Gegenstand ihres Sehnens und Strebens. Dieses Sehnen ist ein praktisches, ethisches. Das Band aber, das die beiden Welten verbindet, die Wiedererinnerung, ist im wesentlichen ein theoretisches, und theoretisch ist der Weg zurück zur alten Heimat: die Philosophie, die Dialektik allein führt dahin. Im Theoretischen entzündet sich das Ethische, und um des Ethischen willen und in seinem Dienste suchen wir die Wahrheit, streben wir das Wesen der Dinge, ihre Urbilder im Begriff zu erfassen. So ist, wie bei Sokrates, auch bei Plato die Philosophie wesentlich zugleich ein ethisches Verhalten, ein sittliches Leben, und darum liegt auch hier der Quellpunkt der ganzen platonischen Moral.

Als Aufgabe des Menschen hat sich uns also die Erhebung desselben zu den Ideen ergeben. Diese Aufgabe erfaßt der Mensch im Eros, durch ihn wird er sich derselben bewußt und hingeführt auf den Weg, der zur Erreichung des Zieles führt. Der Weg aber, was sollte er anders sein als die Beschäftigung mit der Philosophie? Damit haben wir aber vorerst nur ein Wort. Was muß ich thun, um selig zu werden? um zur Anschauung der Ideen zu gelangen? Diese Frage im Sinne Plato's zu beantworten, liegt uns nun ob. Wir erinnern uns, daß die Seele als unsterbliche nach der mythischen Darstellung des Phädrus, an der Plato auch im Timäus in der Hauptsache festgehalten hat, in ihrer Präexistenz eine Bewohnerin der höheren sinnlichen Regionen, des Reiches

der Ideen ist; aus dieser über- und unsinnlichen Welt ist sie, sei es nun mit oder ohne ihre Schuld[38]), verstoßen und herabgesunken in die terrestrische Welt und in verschiedener Abstufung verbunden mit einem ihr fremden und nicht wesensverwandten sterblichen Leibe. Da liegt es nun nahe, wenn Plato dieses Leben im Körper als eine Art Strafe der Seele ansieht, wenn er den Körper vielfach nach pythagoreischem Vorgang als ein Gefängnis, als das Grab der Seele bezeichnet, daß ein rein negatives, asketisches Verhalten von ihm empfohlen und der Philosoph darauf hingewiesen wurde, der Welt und allem irdischen Werk und Wesen abzusterben. Und in der Tat hat Plato diese Konsequenz seiner Lehre auch gezogen. Im Phädon, jenem herrlichen Denkmal des sterbenden Sokrates, redet Platon von diesem Sterben des Weisen mitten im Leben. Wenn es die Aufgabe der Seele ist, nach ihrer Trennung vom Körper wieder in ihre unsinnliche Heimat zurückzukehren, so ist hier auf Erden ihre Pflicht, diesem Ziele möglichst nahe zu kommen, die Seele schon hier möglichst vom Körper loszulösen und zu befreien, damit sie sich auf sich zurückziehe und in sich heimisch werde. Daher will der Philosoph nichts von körperlicher Lust und Sinnengenuß; er hält sich um der Erkenntnis willen vom Körper fern, der dieselbe nur stört und verwirrt: durch seine Begierden und Neigungen raubt dieser uns die beste Zeit zum Streben nach Wahrheit, und wenn er uns diese auch läßt und gönnt, so kommt er uns bei dieser Untersuchung doch immer in die Quere und versetzt uns in Unruhe und Verwirrung. So kommen wir freilich, so lange wir im Körper sind, überhaupt nie zur Wahrheit; am nächsten aber wenigstens kommen wir ihr, wenn wir uns möglichst wenig mit dem Körper befassen und beflecken, bis uns die Gottheit von demselben befreit. Denn die Konsequenz, daß somit der Selbstmord erlaubt sein müsse, wird von Plato ausdrücklich zurückgewiesen, durch den Hinweis auf die Fürsorge der Götter, in deren Schutz wir stehen und deren Eigentum wir sind. Indem nun aber dieses Sterben im Leben vom Philosophen gefordert wird, erscheint uns eben darin die Erkenntnis in doppelter Bedeutung: sie ist, wie Mittel zum Zweck, so auch selbst Zweck. Für den Weisen besteht das höchste Glück, die Glückseligkeit in nichts anderem als eben in dieser Erkenntnis, im Wissen selbst, im Schauen der Ideen, und so fallen hier die Tugend des Weisen und das Glück des Weisen vollkommen zusammen. Und wenn, wie wir später finden werden, das höchste Gute von Plato als die Sonne bezeichnet wird im Reiche der Ideen, so ist dies darum so bezeichnend, weil das Gute uns nicht nur erleuchtet auf unserem Weg, sondern auch erwärmt, weil wir in ihrem Lichte lebend zugleich des höchsten Wohlseins uns freuen. Darum wäre es aber doch nicht richtig, zu sagen, für Plato bestehe das höchste Gut in der Glückseligkeit, diese Frage wird gar nicht aufgeworfen, sondern einfach gesagt: das Höchste für den Menschen ist, hier auf Erden der Betrachtung der Ideen zu leben, diese in ihrer Verhüllung zu schauen und so sich vorzubereiten zur Rückkehr in die Welt

der Ideen, damit die Seele allmählich das Irdische von sich streife und wieder zu einem Gliede dieser intelligibeln Welt werde; besteht mit einem Wort in der Verähnlichung mit dem Göttlichen, mit der höchsten Idee des Guten, der Gottheit selbst. Darin liegt freilich auch das höchste Glück des Menschen, aber nicht als ein außerhalb liegender Zweck, sondern als eine selbstverständliche immanente Folge.

Nun aber ist Plato bei jener negativen Moral und der rein theoretischen Auffassung des Guten als eines in und mit der Erkenntnis Gegebenen nicht stehen geblieben. Eine gewisse Weltentfremdung und Weltfremdheit ist zwar ein durchgehender Zug der platonischen Philosophie. Schon im Theätet[34]) und noch in der Republik[35]) wird der Weise in seiner Unerfahrenheit und Unbeholfenheit, seiner Ungeschicklichkeit und unpraktischen Seltsamkeit geschildert, wie er, ein Gegenstand des Spotts und des Gelächters der Menge, verkannt, ja sogar angefeindet und von ihr getötet wird, wobei natürlich die ungriechischen Züge in Sokrates, die seinen Volksgenossen so anstößig und verhaßt waren, dem Plato vorgeschwebt haben. Allein umgekehrt liegt selbst in jener Lehre des Phädon, daß man sich nicht selbst töten dürfe, sondern als Eigentum der Götter im Leben ausharren müsse, ein Korrektiv jener negativen Richtung, eine gewisse Anerkennung des irdischen Lebens. Und so werden wir uns nicht wundern, wenn abgesehen vom Phädon diese Richtung der platonischen Moral entschieden zurücktritt. Den Bruch mit der sinnlichen Welt kann er nicht vollziehen, weil er eben doch ein Grieche ist, dem das Natürliche nicht als Böses erscheinen, der die Freude am Leben und an dem Schönen, das es bietet, nicht lassen kann. Und das hängt doch auch wieder zusammen mit seiner Ideenlehre selbst. Wohl haben die Ideen für den einsamen Weisen die Wirkung, daß sie ihn von dieser irdischen Welt abziehen und hinaufheben in den reinen Äther eines intelligibeln Geister- und Ideenreiches. Aber andererseits hat ja diese irdische Welt doch auch eine gewisse Bedeutung, sie ist eine Abbildung und Nachahmung der Ideenwelt, und das Wirkliche an ihr und in ihr ist die Idee, an der sie Teil nimmt. Wie sich Plato diese Teilnahme der sinnlichen Dinge an den Ideen und überhaupt das Verhältnis der beiden Welten zu einander im einzelnen gedacht hat, interessiert uns hier nicht. Uns genügt zu sagen, daß neben dem negativen auch ein positives Verhältnis beider von ihm angenommen wird, und dieses letztere hat ihm, worauf ihn sein Griechentum und seine eigene Natur hinwies, die Möglichkeit gegeben, eine positivere Moral an die Stelle jener asketischen, weltflüchtigen, ungriechischen Richtung zu setzen.

„Den einsamen Weisen", sagten wir, ziehen die Ideen von der Sinnenwelt ab. Aber ist der griechische Weise einsam? Ist er nicht vielmehr und fühlt er sich nicht vielmehr jederzeit als Glied eines Ganzen, als Angehöriger seines Volkes, als Bürger seines Staates? Hier ist die Welt, wo der Weise nicht nur leben, sondern auch wirken und handeln

muß, und aus diesem Gemeinschaft bildenden Trieb und Geist heraus verstehen wir auch hier noch einmal jenen Begriff des Eros, der in und mit anderen zeugen, schöne Reden zeugen will. Nun hat Plato freilich wiederholt erklärt: einzugreifen in das politische Leben, teilzunehmen an den Geschäften des Staates, an der Verfassung und Gesetzgebung desselben sei dem Weisen nicht möglich, weil die Staaten, wie sie seien, verdorben seien bis ins Mark. Die Sophisten sind vielmehr die Vertreter und der wahre Ausdruck dieser existierenden Staaten mit ihren schlechten Verfassungen, ihrer inneren Unwahrheit und Unsittlichkeit und mit ihren ehrgeizigen und selbstsüchtigen Staatsmännern, die dem Volke schmeicheln statt es besser zu machen. Allein damit, daß diese falsche, sophistische Politik verworfen wird, ist der Staat als solcher und die Beteiligung des Weisen an seiner Gestaltung und Leitung keineswegs aufgehoben, sondern nur die Frage nahe gelegt: wie muß, wenn die existierenden Staaten so schlecht sind, der wahre Staat aussehen, in dem der Weise handeln, mithandeln und mitthätig sein darf und kann und will?

Die Antwort hierauf sucht bekanntlich die größte und bedeutendste Schrift Plato's, die Republik, zu geben, welche die Idee des Guten, diese Centralsonne der platonischen Lehre, zum Mittelpunkt des ganzen sittlichen Lebens nach allen seinen Beziehungen im Einzelnen wie im Großen und Ganzen gemacht hat. Ausgehend vom Begriff der Gerechtigkeit will er hier nachweisen, daß der Gerechte glücklicher sei als der Ungerechte, glücklicher oder vielmehr allein glücklich. Hier scheint es nun allerdings, als ob so der Hauptwert auf die Glückseligkeit gelegt werde und diese das Ziel der Untersuchung sei. Und es ist auch in der That nicht zu leugnen, daß auf diesem mehr praktischen Standpunkt dieser Begriff eine größere Rolle spielt. Allein andererseits ist dies doch nur der Ausgangspunkt der Untersuchung, und zu allem Überfluß wird der eudämonistischen Moral, welche das Gute nur um des Lohnes willen thun möchte, aufs allerentschiedenste entgegentreten. Die Gerechtigkeit ist, als das der menschlichen Natur Angemessenere, als der Zustand seelischer Gesundheit das bessere, ist also lediglich um ihrer selbst willen zu wählen und zu üben. Und erst nachdem das von Plato sicher gestellt ist, giebt er am Schlusse des Ganzen die tröstliche Zusicherung, daß es für den Gerechten auch an Siegespreisen und Belohnungen weder bei den Menschen im Leben, noch ganz besonders bei den Göttern nach dem Tode fehlen werde. Wie wenig aber Plato auf das Glück des Einzelnen Rücksicht nimmt, das zeigt das Verlangen, das er an die Weisen stellt, sich an der Verwaltung seines Staates auch gegen ihre Neigung und unter Aufopferung ihres individuellen Glückes, aus Pflichtgefühl zu beteiligen: denn nicht um das Wohlbefinden Eines Standes handelt es sich, sondern um das Ganze[36]).

Wozu aber überhaupt dieses Ganze eines Staates? wir suchen ja das höchste Gut in der Ethik doch nur für den Einzelnen. Weil nach

griechischer Anschauung das höchste Gut immer nur in und mit dem Staat verwirklicht und annähernd erreicht, weil außerhalb desselben keine Tugend, kein Gut gefunden und gedacht werden kann. Nur auf griechischem Boden konnte daher ein Werk wie die platonische Republik geschrieben werden, hier war aber auch diese enge Verbindung von Ethik und Politik schlechterdings notwendig. Zugleich ist das nun aber auch der volle Gegensatz zu jener abstrakt negativen und unpraktischen Moral des Phädon, ein Gegensatz, der gar nicht überbrückt werden kann und soll. Ob sich freilich Plato desselben so voll und ganz bewußt wurde, wie wir ihn sehen, das möchte ich bezweifeln. Und man kann, so seltsam das klingen mag, auch umgekehrt sagen: praktischer sei eigentlich der Standpunkt des Phädon; denn das Staatsideal, in dem sich die Tugend praktisch bewähren, das höchste Gut realisieren lassen könnte, bleibe ewig Ideal, obgleich das Plato selbst zunächst wenigstens nicht zugeben mochte.

Es ist nun natürlich nicht unsere Aufgabe, das ganze Staatsideal Plato's hier in allen seinen Einzelheiten darzulegen. Aber soweit muß dies doch geschehen, als der Staat das Abbild des Menschen selbst, die Gerechtigkeit im Staate in größeren Buchstaben eingeschrieben und somit hier leichter zu erkennen ist[37]. Plato unterscheidet in dem gerechten Staate, den er konstruiert, drei Stände: Herrscher, Wächter oder Krieger und die Masse der Bürger, die Gewerbtreibenden. Kastenartig von einander geschieden und verfestigt entsprechen diese Stände den drei Seelenvermögen, der Vernunft oder Einsicht, die ihren Sitz im Kopf hat, dem Eifer oder Mut in der Brust und endlich der Begierde, die im Bauche wohnt. Diese platonische Psychologie mit ihrer Dreiteilung der Seele hängt natürlich mit der Ideenlehre zusammen und ist in mythischer Form schon im Phädrus angedeutet, wo der Wagenlenker der Einsicht, das edlere der beiden Seelenrosse dem Mut, das andere sinnliche der Begierde entspricht: es soll damit die Möglichkeit erklärt werden, wie die Seele, deren unsterblicher Teil dem Reich der Ideen angehört, ohne selbst Idee zu sein, durch ihre sterbliche Seite Teil hat an der terrestrischen Welt, wie aber durch das edlere Seelenroß, den Mut, beides vermittelt und in Einklang gesetzt werden kann. Die Schwierigkeiten, die hier kaum verdeckt ans Licht treten, berühren uns natürlich nicht. Für uns ergiebt diese Dreiteilung sofort den Übergang und die Basis zu den vier Kardinaltugenden, welche Plato in der Republik aufgestellt hat.

Man darf übrigens nicht glauben, daß er so ganz unvermittelt von der Einheit der Tugend als Wissen, wie er sie in seiner ersten Periode bald vorausgesetzt, bald nachgewiesen und im Einzelnen durchgeführt hat, zu dieser Mehrheit von Tugenden übergegangen und fortgeschritten sei. Schon im Gorgias tritt neben der Einheit der Tugend ihre Vielheit entschieden hervor, und wenn es auch vielleicht zu viel ist, was Steinhart[38]) sagt: „Plato weise hier der Klugheit und der Tapferkeit einen niedereren Rang an als der Besonnenheit und Gerechtigkeit", so werden

wir umsomehr Susemihl[39]) beistimmen, daß im Gorgias „gar nicht so sehr der Zweck vorliege, die Einheit der Tugenden, welche eben in ihrer Zurückführung auf die Weisheit bestehe, als vielmehr die (im Protagoras) absichtlich vernachläßigten Unterschiede der übrigen Tugenden von einander darzustellen.“ Im Phädrus weiter redet Plato von einer Idee der Besonnenheit und einer solchen der Gerechtigkeit, woraus doch eine Wesensverschiedenheit beider deutlich hervorgeht. Und im Staatsmann tritt der Unterschied zwischen zweien derselben, der Tapferkeit auf der einen, der Besonnenheit auf der andern Seite, noch deutlicher zu Tage, wenn Plato hier zugiebt, daß in vielen Fällen eine ganz ausgesprochene Feindschaft und ein Zwiespalt zwischen beiden stattfinde, und es daher als die Aufgabe der wahren Staatskunst bezeichnet, diese einander entgegenstrebenden Richtungen auszugleichen und zu harmonischem Zusammenwirken zu vereinigen. Der Grund aber, warum Plato in dieser späteren Periode seines Philosophierens sein Augenmerk mehr auf die Verschiedenheit und Vielheit der einzelnen Tugenden richtete, ist wohl darin zu suchen, daß er an der Hand reicherer Erfahrung und größerer Menschenkenntnis zu der Überzeugung kam, daß gewisse natürliche Unterschiede und Anlagen im Menschen vorhanden seien, die ihn zu dieser oder jener Bethätigung der Tugend mehr befähigen als zu einer andern und die auch im Leben des zur Tugend und Weisheit Erzogenen fortwirken und unverkennbar seinem Charakter eingeprägt bleiben. Diese Anerkennung der natürlichen Anlagen läßt ihn dann natürlich auch milder als vorher über die gewöhnliche Tugend urteilen, welche nicht auf Wissen, sondern auf Gewohnheit beruht: sie ist, wenn auch nicht die ganze und volle, so doch immerhin noch Tugend, ja sogar eine notwendige Durchgangs- und Vorbereitungsstufe zu jener. Aus dieser Anerkennung folgt aber noch ein weiteres: der Unterschied der Stände, der auf diesen angeborenen individuellen Differenzen beruht, wird dadurch auf der einen Seite verfestigt, so daß der platonische Staat vielfach den Eindruck des Kastenartigen macht; er wird aber andererseits auch wieder im Fluß erhalten und gemildert, sofern ja bei ausnahmsweiser Begabung und Anlage ein Übergang aus einem Stand in den andern geboten erscheint. Und wie der Unterschied der Stände, so beruht darauf auch derjenige der Nationen: zornmutig sind die Thracier und Skythen, erwerblustig Phöniker und Ägypter, wißbegierig die Griechen. Und damit hängt zusammen, daß Plato an der Sklaverei in seinem Staate festhält, da ja die inferioren Völker und Nationen zu nichts tauglich sind als zu banausischer Arbeit und zu willenlosem Gehorsam, und daß er dabei das einemal seinem Staatsmann erlaubt, unwissende und gemeine Menschen zu Sklaven zu machen, das andere Mal verbietet, daß Hellenen von Hellenen geknechtet und zu Sklavendiensten gezwungen werden[40]). Endlich gehört hierher der Wert, den er auf die Erzeugung legt und die für uns so abstoßende Forderung, daß dieselbe von den Lenkern der Staaten geleitet und nor-

miert werden solle: denn von der richtigen Kreuzung verschieden veranlagter Menschen und von dem Alter der Zeugenden hängt die Natur der Kinder ab. Und wie wichtig ihm diese ist, sieht man daraus, daß er vor dem Mittel der Abtreibung oder der Aussetzung nicht zurückschreckt, um tüchtiges Material für die Erziehung tugendhafter Menschen zu gewinnen.

Haben wir im Bisherigen nachgewiesen, wie Plato dazu gekommen, die Einheit der Tugend aufzugeben, und welche Folgen sich daraus für ihn ergeben haben, so muß doch zugleich bemerkt werden, daß er den engen Zusammenhang der einzelnen Tugenden dabei immer wieder gewahrt und festgehalten hat und daß wir in der Stellung, die er dem Wissen einräumt, doch die sokratische Lehre von der Einerleiheit der Tugend noch immer herausfinden können und durchklingen hören. Ja von Plato selbst läßt sich vielleicht mit Recht sagen, er habe einen eigentlichen Gegensatz zwischen dieser späteren und jener früheren Ansicht sich gar nicht zum Bewußtsein gebracht.

Gehen wir nun zu diesen Tugenden im einzelnen über, so ist zunächst zu konstatieren, daß die vier Kardinaltugenden von Plato nicht erfunden, sondern daß dies die Haupttugenden in der ethischen Anschauung des griechischen Volkes überhaupt gewesen sind: aber während sie hier nur empirisch hingestellt und darum neben den vieren wohl auch noch die Frömmigkeit als fünfte genannt wurde, hat sie Plato dadurch fixiert, daß er sie auf jener Einteilung der Seelenvermögen aufbaute und dadurch psychologisch begründete. Es sind nun aber diese vier Tugenden die Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Über die beiden ersten kann kein Streit sein: die Weisheit ist die Tugend des vernünftigen Teils der Seele und entspricht im Staate der auf Wissen und Erkenntnis beruhenden politischen Einsicht des Herrscherstandes. Die Tapferkeit ist die Tugend des muterfüllten Seelenteils und entspricht im Staate der Aufrechterhaltung der richtigen und den Gesetzen entsprechenden Meinung über das, was Gefahr droht oder nicht droht, auf Seiten des Kriegerstandes. Bemerkenswert ist hier nur die Gründung dieser Tugend auf die richtige Meinung: denn da das Wissen den Herrschern vorbehalten ist, kann die Tugend des Kriegerstandes dasselbe nicht zur unentbehrlichen Voraussetzung haben. Schwieriger ist aber nun das Verhältnis der Besonnenheit und Gerechtigkeit zu einander, zu den Seelenvermögen und zu den Ständen im Staat. Es ist zunächst zu erwarten, daß der dritte Seelenteil, die Begierde, ebenso wie Vernunft und Mut seine besondere, ihm eigentümliche Tugend habe, und als diese wird denn auch meist die Besonnenheit angesehen, während die Gerechtigkeit die allgemeine Tugend sein soll, die darin bestünde, daß jeder Teil der Seele seine eigentümliche Aufgabe erfülle. Diese Ansicht, die schon Aristoteles als Gewährsmann für sich anführen kann [41]), beruht auf dem naheliegenden Gedanken, daß doch auch diesem dritten Teil der Seele eine Tugend zukommen müsse,

und daß diese keine andere sein könne, als die σωφροσύνη, welche ja eben in der Beherrschung der Begierde bestehen soll. Allein so einfach und logisch dies zu sein scheint, so beruht dies doch auf einer falschen Auffassung der platonischen Staats- und platonischen Seelenlehre: jener, denn der dritte Stand, die Kaste der Gewerbtreibenden, hat nach Plato überhaupt keine Tugend. Die echt griechische, bei Plato noch durch sein aristokratisches Wesen verschärfte Anschauung von dem Erniedrigenden und Unwürdigen der Arbeit läßt ihn zu dem Ausspruch kommen, daß diese ganze Klasse nicht in Betracht komme, und so fordert er für sie nicht etwa Hebung durch Erziehung und Unterricht, sondern einfach gewaltsame Niederhaltung und Unterwerfung unter den Willen der Herrscher. Und das hängt wiederum zusammen mit Platos Ansicht von der Begierde und dem begehrlichen Seelenteile, in dem der Sitz der Sinnlichkeit und des Bösen zu suchen ist. Wie kann es also da eine besondere Tugend des dritten Standes, wie eine solche des niedersten Seelenteiles geben? Geben wir aber diese Ansicht auf, so liegt die Gefahr nahe, daß uns Gerechtigkeit und Besonnenheit zur ununterscheidbaren Einheit zusammenfließen; wollen wir aber dem entgehen, worin besteht denn dann der Unterschied zwischen diesen beiden Tugenden? Da Plato sagt: Besonnenheit nennen wir, wenn das Beherrschende und die beiden beherrschten Teile darüber einig sind, daß das Vernünftige herrschen müsse und sich nicht mit demselben im Zwiespalt befinden[42]), so besteht diese Tugend offenbar in der Niederhaltung des dritten Teiles durch den ersten mittelst des zweiten, ist also zwar eine durch das Ganze sich erstreckende, aber eine rein negative Tugend. Das Umfassendere und im Unterschied von der Besonnenheit das Positivere ist dagegen die Gerechtigkeit, welche bewirkt, daß jeder das Seine thut, im Staat jeder Stand, im einzelnen Menschen jeder Seelenteil. Damit ist ihre centrale Stellung gerettet. Die Besonnenheit ist, wie die Tapferkeit und wie die Weisheit, nur ein Faktor in ihr: sie dagegen ist die harmonisierende, alles in Einklang setzende, höchste und allgemeinste Tugend, welche in positivster Weise dafür sorgt, daß jeder Teil seiner Aufgabe in sich und den andern gegenüber gerecht wird[43]).

Fragen wir nun aber, wie der Einzelne in den Besitz dieser Tugenden kommt, so verschlingt sich hier Ethik und Politik in ganz besonderer Weise. Indem nämlich Plato die Tugend des Einzelnen vor allem abhängig macht von einer richtigen Erziehung, wird sie, da diese letzte in eminentem Sinne Aufgabe des Staates sein und werden soll, nur in diesem und durch diesen möglich. Lernen wir zuvörderst die Grundzüge dieser seiner Erziehungslehre kennen. Wie der Staat für die richtige Erzeugung der Kinder zu sorgen hat, so sind dieselben auch von Anfang an seiner Pflege und seiner Obhut zu überlassen: und dies natürlich um so mehr deshalb, weil Plato — wenigstens für die beiden oberen Stände, denn um den untersten kümmert er sich nicht weiter, — an die Stelle des Familien-

lebens Weiber= und Kindergemeinschaft unter Aufhebung des Privateigentums setzen zu müssen glaubt. Die Mittel dieser Erziehung sind nun zunächst die allgemein griechischen: Gymnastik und Musik, die letztere im weitesten Sinne des griechischen Wortes genommen. Der durchaus ethische Charakter der platonischen Philosophie tritt nirgends deutlicher zu Tage als hier. Tugend ist der Zweck dieser Erziehung, also muß auch die musische Kunst sich diesem Zweck unterordnen. Von diesem Standpunkt aus wird es uns begreiflich, daß Plato, diese echt künstlerisch und poetisch angelegte Natur, das Wesen der Kunst und speziell der Poesie so völlig verkennen, dem Schönen so allen selbständigen Wert und alle selbständige Bedeutung absprechen konnte, wie es bei ihm der Fall war; und es zeigt sich darin zugleich, wie tief und nachhaltig der Einfluß des Sokrates und seiner in dieser Beziehung ja auch etwas philisterhaften und nüchternen Anschauungsweise auf den jungen Tragödiendichter gewesen sein muß. Er verwirft inhaltlich jede Poesie, in der die Götter anders denn als gut und als Urheber des Guten, als wahrhaftig und frei von allem Trug dargestellt werden; er erklärt sich gegen die Darstellungen des Hades, welche die Todesfurcht erregen und vermehren, und gegen eine Charakteristik der Helden, die sie in Jammer und Thränen ausbrechen und sich feige und weichlich zeigen läßt, und er wendet sich ebenso gegen jede aufregende oder entnervende Musik. Aber er geht in seinen Angriffen auf die Poesie noch weiter: nicht bloß inhaltlich wirken Dichter wie Homer schädlich und verderblich, schon die Form der meisten Dichtungen ist verwerflich. Da nämlich alle Kunst nachahmend und doch nur die Nachahmung tüchtiger Männer sittlich zuläßig ist, so kann von dramatischer Kunst, wo Gute und Schlechte nachgeahmt und namentlich die Affekte erregt werden sollen, im platonischen Staate keine Rede sein. Hymnen zum Preise der Götter und Loblieder auf wackere Männer — das ist das einzige, was Plato dem Dichter übrig läßt. Und wie mit den musischen Künsten, so ist es auch mit der Gymnastik: auch sie ist nur ein Mittel, durch den Körper auf die Seele und ihre Bildung zur Tugend hinzuwirken. Darum empfiehlt er Einfachheit, namentlich auch in der Lebensweise und Rücksichtnahme auf die Gesundheit des Körpers, sofern diese eine Vorbedingung ist für die Gesundheit der Seele. Und wie er auf dem Gebiete der Musik gegen die Dichter polemisiert, so hier bei seinen gymnastisch=diätetischen Vorschriften gegen die Ärzte, welche den Kranken das Sterben lange machen, statt sie, wenn sie doch einmal verloren und dadurch für den Staat ohne Nutzen geworden sind, sich selbst und einem raschen Tode verfallen zu lassen.

Musik und Gymnastik, die allgemeinen Erziehungsmittel für den Stand der Wächter, welche vor allem Tapferkeit und Besonnenheit erzeugen sollen, sind nun aber nicht das Höchste, sondern nur eine Vorstufe, auf der zwar der Kriegerstand bleibt, die aber von den Herrschern des Staates überschritten werden muß. Herrschen nämlich sollen im platonischen Staate die Philosophen, denn sie erst sind volle und ganze, sind wahre Menschen.

Diejenigen, welche sich unter den Wächtern als besonders begabte Jünglinge gezeigt und bewährt haben, sollen weiter erzogen und unterrichtet werden, und zwar zunächst in den mathematischen Wissenschaften, der Arithmetik, der Planimetrie und Stereometrie, der Astronomie und Harmonielehre. Und erst wer sich in diesem zehnjährigen Kursus erprobt hat, wird mit dem dreißigsten Jahr in die Dialektik eingeführt, durch die er nun erst zum Herrscher im Staate befähigt wird.

Wenn wir uns hier die Frage vorlegen, ob Plato diesen Vorschlag, daß die Herrscher des Staates Philosophen sein sollen, wirklich ernsthaft gemacht, und ob er je habe hoffen und erwarten können, daß sich das verwirklichen lasse, so wird uns die Antwort darauf zugleich weiter führen können. Denn zunächst ist zu erwidern, daß dies Plato um so mehr hoffen konnte und durfte, als dies zu seiner Zeit nichts so Außergewöhnliches war. Daß Philosophen als Gesetzgeber in ihren Staaten auftraten, haben wir schon gesehen; die Pythagoreer und ihr Versuch, das Staatsleben zu reformieren, die Thätigkeit des Archytas in Tarent und endlich Platos eigenes, freilich mißlungenes Auftreten in Syrakus —, das alles waren ja doch nichts anderes als Ansätze und Versuche, den von ihm ausgesprochenen Gedanken in Praxis umzusetzen. Überhaupt wollte Platon seine Republik nicht als die Utopie eines unpraktischen Idealisten angesehen wissen, wie er sich dagegen wiederholt verwahrt hat[44]), sondern als praktisch durchführbar und notwendig. Und das konnte er um so mehr, weil sein Staat doch in tausend und abertausend Zügen aufs engste sich anschloß an Gesetz und Sitte griechischer, namentlich dorischer Staaten. Was uns am anstößigsten ist in diesem Staatsideal, die Omnipotenz des Staates, die völlige Unterdrückung der Freiheit des Einzelnen und der Rechte des Individuums, das konnte dem Griechen weit weniger auffallen, da ja hier der Einzelne vielfach auf- und unterging im Ganzen, da ja hier der Mensch in erster Linie Bürger war. Allein — und das ist freilich das Ungriechische an dieser platonischen Republik — das Höchste ist auch der Staat nicht, auch er ist nicht Selbstzweck, sondern bloßes Mittel zur Darstellung des Höchsten, was es giebt, zur Verwirklichung der Idee des Guten.

Die Dialektik, dieses höchste und letzte Erziehungsmittel der Philosophen, führt über diese Welt des Scheins hinauf zu einer höheren, besseren Welt der Ideen. In diesem Reiche ist nun aber, wie in der sichtbaren Welt die Sonne, so hier die Idee des Guten das Höchste und Beste, Prinzip aller Erkenntnis nicht nur, sondern auch alles Seins, Ziel und Ausgangspunkt, Zweck und Ursache zugleich. Diese centrale Stellung der Idee des Guten wird uns nicht schwer werden zu begreifen, wenn wir uns daran erinnern, wie der teleologische Gesichtspunkt schon das System seines Lehrers beherrscht und gerade auch die Begriffswelt desselben durchdrungen hat. Mit der Hypostasierung der Begriffe und ihrer Umbildung zu Ideen mußte notwendig dieser alles beherrschende Begriff des Guten,

in dem derjenige des Zweckes vorwaltet, eine ganz einzigartige Stellung einnehmen in der intelligibeln Welt der Ideen. Ein ethischer Begriff — denn das ist die Idee des Guten doch jedenfalls — steht also an der Spitze der platonischen Ideenlehre, bildet den Gipfel- und Höhepunkt seiner ganzen Philosophie, in dem Ethik und Kosmologie, Ethik und Religion zusammenfallen; denn die Idee des Guten ist ja nichts anderes als die Gottheit selbst, absoluter Grund des Seins und Denkens, von dem alles ausgeht, absoluter Endzweck, zu dem alles zurückstrebt.

Zur Anschauung dieser Sonne, dieses Höchsten im Reich der Ideen befähigt nun eben die Philosophie, wie das Plato in dem berühmten Bilde von den Höhlenbewohnern zeigt. Sie ist der steile Pfad, der aus der Kerkerhaft in dunkler Höhle, wo man nur Bilder von Bildern, nie das Wahre selbst erblickt, hinanführt zum hellen Glanz der von der Sonne des Guten bestrahlten Welt. Dort erst ist Erkenntnis, dort erst Weisheit zu finden, nur wer sich dahin erhoben hat, kann in den Besitz der höchsten Tugend, der Weisheit gelangen, nur der sieht die Dinge in ihrem wahren Licht. Daß sie als die einzig Wissenden und Sehenden darum die andern leiten und führen, ist ja selbstverständlich; darauf haben sie ein Recht und zwar in dem Maße, daß sie selbst Gewalt brauchen und zwingen oder aber List anwenden und zur Lüge und Täuschung greifen dürfen. Dazu haben sie aber auch die Pflicht. Einmal der Höhle und der Finsternis entronnen würden die Philosophen freilich lieber oben bleiben im reinen Äther der alles erleuchtenden Sonne, würden sich lieber fern halten von irdischen Dingen, lieber sich und der Betrachtung der Ideen leben, als die Mühe der Leitung und Beherrschung des Staates auf sich nehmen. Das dürfen sie jetzt, in den bestehenden schlechten Staaten; denn hier gelten sie für unbrauchbar und unpraktisch, den Blinden scheinen die Sehenden blind. Aber im platonischen Staat, der sie durch seine Erziehung erst zu Philosophen gemacht hat, haben sie die Pflicht, wenn an sie die Reihe kommt, herabzusteigen und die Leitung des Staates zu übernehmen, aus Dankbarkeit, aus Pflichtgefühl, im Bewußtsein, daß diese Gegenleistung mit Recht von ihnen gefordert werden kann. Überdies, sagt Plato, kümmert sich das Gesetz nicht darum, daß im Staat Ein Stand vor allen sich wohl befinde, sondern es sucht zu bewirken, daß das bei allen im Staate der Fall sei [45]).

So steht denn doch der Staat über dem Einzelnen, ist mehr und muß mehr sein als bloßes Erziehungsmittel zur individuellen Sittlichkeit. Das ist er freilich auch, aber ebenso gewiß ist der Einzelne, auch der Beste und Höchststehende, der Philosoph, der Tugendhafte im eminenten Sinn des Worts sein Diener, verpflichtet sein höchstes individuelles Glück ihm zu lieb aufzuopfern. Und darum auch die Widersprüche neuerer Philosophen, die den platonischen Staat bald ausschließlich nur als Mittel zur Hervorbringung der individuellen Tugend, bald wiederum als Selbstzweck, als höchste Verwirklichung der Gerechtigkeit ansehen, Plato bald für merk-

würdig ungriechisch und modern, bald für einen starren und konsequenten Vertreter der altgriechischen Anschauung und Omnipotenz des Staates erklären. Beides mit gleichem Recht und gleichem Unrecht. Das Gute um des Guten willen thun, hat für Plato eine viel höhere Bedeutung als für andere: er der das Gute als höchste Idee hypostasiert, wenn nicht gar personifiziert hat, sieht in ihr wie die letzte Ursache, so das einzige und höchste Ziel, den letzten Zweck. Ihr Diener ist der einzelne Mensch, und der Philosoph ist derjenige, der sie in sich zur vollkommensten Darstellung bringt, der dem Ziel am nächsten kommt; ihr Diener ist ebenso der Staat, der sie im Ganzen wie in jedem einzelnen Glied verwirklichen soll. Er ist somit in großen Zügen dasselbe, was der Einzelne im Kleinen, und wenn er als Erziehungsmittel für die Tugend der Bürger dient, so steht er damit ebensogut im Dienste der Idee, wie der Philosoph, der ihn selbst gegen seine Neigung leiten und regieren muß und damit nicht dem Staate, sondern der Idee des Guten ein Opfer bringt.

Diese unsere Auffassung wird bestätigt dadurch, daß die Idee des Guten nicht nur das Leben des Einzelnen und die Gliederung und Einrichtung der Staaten beherrscht und durchdringt, sondern daß sie noch weit allgemeiner als in der Republik, im Timäus gefaßt wird. Hier erscheint sie nämlich als Weltprinzip, als Bildnerin und Künstlerin der Welt auf der einen —, als Zweck derselben auf der andern Seite. Es ist dies, wie schon angedeutet, im Grunde nichts anderes als der sokratische Gedanke der absoluten Relativität und Utilität, aber doch eine Vertiefung desselben insofern, als das durchgeführt wird durch das ganze All, als die teleologische Naturbetrachtung möglichst verinnerlicht und in die Dinge selbst hineingetragen werden soll. Allein gefährlich bleibt diese Wendung trotzdem: so berechtigt die Idee des Guten auf dem Boden des menschlichen Wollens und Handelns, so berechtigt sie in dem aus Menschen zusammengesetzten und von Menschen getragenen Staate sein mag, so verhängnisvoll wirkt sie dagegen im Reiche der Natur und ihrer Betrachtung; sie bleibt trotz alles Ringens und Bemühens bei Plato eine äußerliche so gut als bei Sokrates [46]). Doch das führt uns über die Ethik hinaus: immerhin aber sieht man hieraus, daß die ganze platonische Philosophie eine wesentlich ethische ist, daß der ursprünglich ethische Begriff des Guten in ihr vorwaltet und alles und alles beherrscht.

Doch es ist Zeit, zu diesem ethischen Begriff des Guten zurückzukehren, zumal da uns noch ein wichtiger Punkt zu erörtern übrig ist. Die Idee des Guten ist im platonischen System das Höchste, sie zu schauen, das Höchste für den Menschen, sie zu verwirklichen in sich und andern, Sache der Philosophen, und wahrhaft Tugendhaften; dazu zu erziehen, im großen Rahmen mit breiten Pinselstrichen sie abzubilden und darzustellen, Sache des wahren Staates. Sie ist das Höchste als Prinzip und als Aufgabe, sie ist es aber auch noch in einem andern Sinn, als Gut, als höchstes

Gut. Worin besteht denn nun in diesem Sinne des Besitzes und Gewinnes das höchste Gut?

Wir haben schon gesehen, wie sich Plato in seiner ersten Periode nach einer vorübergehenden Unsicherheit und Unklarheit von dem Gedanken, daß das Angenehme mit dem Guten identisch sei, losgemacht und die Gerechtigkeit und Tugend selbst für das höchste Gut auch in diesem Sinn erklärt und gezeigt hat, daß die Gerechtigkeit als solche den Menschen glücklich mache; wie er aber, um ein Stück äußerer Glückseligkeit zu retten, den Tugendhaften auf ein glücklicheres Jenseits vertröstete [47]). Auch in der Republik hält er im allgemeinen an dieser Ansicht fest; nur werden wir hier die Aussicht auf ein Fortleben im Jenseits als einen minder äußerlichen, im ganzen Systeme Platos wohl begründeten Gedanken anerkennen müssen. Die Heimat der unsterblichen Seele, aus der sie herkommt, ist das Reich der Ideen. In ihrer Anschauung fühlte sie sich heimisch, sagen wir glücklich. Der Eintritt in das terrestrische Leben war ein Fall, ein Unglück. In der Wiedererinnerung trägt die Seele einen Überrest jener früheren Heimat in sich, auf ihr beruht der Eros, das Streben in die Heimat zurückzukehren, das den Menschen glücklich und unglücklich zugleich macht. Schon im Leben ist dies möglich: negativ der Welt der Körperlichkeit abzusterben, positiv das Auge des Geistes auf die Ideen und auf die Königin der Ideen, auf das Gute hinzuwenden, dieses mit Hilfe der Dialektik, durch die Beschäftigung mit der Philosophie zu erfassen und durch Tugend in sich und in andern zu verwirklichen, ein Fremdling auf Erden, ein Himmelsbürger zu werden, das ist hier auf Erden das Beste, das höchste Glück. Und wenn man dann befreit ist von den Fesseln und Schranken der Leiblichkeit, dann wieder zurückzukehren in die alte Heimat, das ist ja nur die höhere Fortsetzung dieses Glückes, das also in und mit der Tugend, in und mit der Philosophie gegeben, der Seele des Philosophen nach rückwärts und vorwärts als ein ewiges gegeben ist. Daher ist es nur konsequent, wenn Plato die Frage, wie sich die Lust zum Guten verhalte, auf diesem Standpunkt zunächst abweist [48]); sie erledigt sich hier von selbst. Allein dabei bleibt er nicht stehen. Die Darlegung der von seinem Ideal abweichenden Staatsverfassungen und die Schilderung der diesen Staaten entsprechenden Seelen oder Charaktere, welche von dem psychologischen Scharfblick und der praktischen Menschenkenntnis Plato's das günstigste Zeugnis ablegt, uns aber hier im einzelnen nicht interessieren kann, diese Zeichnung der unvollkommenen und ungerechten Staaten und Menschen führt ihn noch einmal auf die Frage zurück, wie sich Gerechtigkeit und Glückseligkeit zu einander verhalten. Nun kann darüber kein Streit sein, daß der Tugendhafte und Gerechte zugleich auch glücklich ist; auch daß der Gerechte glücklicher als die andern alle, der Ungerechte der unglücklichste von allen sei, ergiebt sich ohne weiteres. Allein gerade dieser Blick auf den Menschen wie er ist, nicht wie er sein soll, hat Plato doch ohne Zweifel zu der Überzeugung geführt, daß außer der Gerechtigkeit und

Tugend noch ein anderer Faktor zur Glückseligkeit gehöre. Gerade wenn er in jener gesucht mathematischen Weise, für die Plato nach pythagoreischem Vorgang mit zunehmendem Alter eine immer größere und bedenklichere Vorliebe gewann, ausrechnet, daß der Gerechte 729 mal glücklicher sei als der Ungerechte, so spricht er damit diesem letzteren doch nicht alles Glück ab, $^1/_{729}$ desselben hat er doch. Worin anders kann nun dieses bestehen als in der Lust? Lust ist also doch auch ein Faktor des höchsten Gutes.

Und nun unterscheidet Plato im Anschluß an die drei Seelenvermögen drei Gattungen von Lustgefühlen, die Lust des Weisheitliebenden, des Siegliebenden und des Gewinnliebenden. Da nun nur der Weise alle drei Arten von Lustgefühlen kennt und da die Dialektik, der alles Wissen zukommt, auch allein wissen und entscheiden kann, welche von diesen drei Gattungen die höchste sei, so ist der Vorzug, den der Weise dieser seiner Lust zuerkennt, ein auf Wahrheit beruhender, diese ist in der That die höchste. Die andern Lustgefühle beruhen nur auf Schein, sofern sie nicht zur höchsten Lust, sondern höchstens zum Aufhören von Unlust führen und es nicht mit dem Wirklichen und Wesenhaften, sondern mit dem Sinnlichen und minder Wahren zu thun haben. Läßt sich aber die ganze Seele von der Einsicht leiten, dann wird sie unter diesen minderen Lüsten wenigstens die relativ besten, die ihr eigentümlichen Lustgefühle erlangen. So wird der Mensch im Menschen sich nicht beherrschen lassen vom Tierischen, von dem vielgestaltigen Ungetüm der Begierde, von dem gewaltigen Löwen der Ehre, sondern wird sie zwingen, seinen höheren Zwecken zu dienen, dabei aber auch Gesundheit, Reichtum und Ehre und die daraus erwachsenden Freuden nicht verschmähen[49]). Noch eingehender als in der Republik wird aber im Philebos[50]) die Frage besprochen und erörtert, worin das Gute als Gut, als Besitz, worin das höchste Gut bestehe. Hier setzt sich Plato mit den einseitigen Sokratikern aus einander und bekämpft vor allem vermutlich die Cyrenaiker, welche, wie wir sehen werden, die Lust für das höchste Gut erklärten, aber ebenso auch die Cyniker, welche jene gänzlich verwarfen. Zwei Gründe sind es namentlich, die er gegen die Lustlehre ins Feld führt, einmal daß die Lust — meistens wenigstens — mit Unlust vermischt, vielfach auf Täuschung und Irrtum beruhe, und dann, daß sie dem Gebiete des Werdens angehöre, während das Gute ein Seiendes ist. So wird hier das, was in der Republik in einer mehr populären Weise ausgeführt war, im einzelnen nachgewiesen und metaphysisch begründet. Nun will aber Plato gerade auf Grund einer genaueren Analyse der Lustgefühle doch nicht bestreiten, daß es auch reine Lust geben könne: es ist dies die auf Auge und Ohr beruhende Freude an reinen Farben und Tönen, an schönen, d. h. harmonischen Gestalten, das interesselose Wohlgefallen am einfach-Schönen, vor allem aber die auf Erkenntnis bezügliche, vom Wissen stammende Lust. Nachdem so Plato die Lustgefühle in lautere und unlautere ge-

schieden und auch hinsichtlich der Erkenntnis zwei Arten, eine höhere und reinere, und eine niedere handwerksmäßige festgesetzt hat, erklärt er, daß zum höchsten Gut 1) jene höchste Einsicht, die Dialektik oder das Wissen um die Ideen, 2) auch jene niedrigeren Arten des Wissens, um sich zurecht zu finden und um das Leben lebenswert zu machen, und 3) die wahren und lauteren Lustgefühle gehören: die Freude am Schönen, die Lust des Wissens, und endlich die mit Gesundheit und Mäßigkeit verbundene und im Gefolge der Tugend befindliche[51]) Lust. Nun kommt aber zu diesen mehr materialen Bestimmungen des höchsten Guts, mit denen wir immer erst an der Schwelle desselben stehen, die formale Seite desselben, welche das Gute aus der rein menschlichen und ethischen Sphäre hinaufhebt in das allgemeine Gebiet des Kosmischen und Metaphysischen. Drei Bestandteile (ἰδέαι) gehören noch dazu: Maß und Harmonie, Schönheit, Wahrheit. Und nun erst läßt sich die Frage entscheiden, ob Lust oder Einsicht wichtiger und wertvoller sei für das höchste Gut? Natürlich diese; denn sie ist jenen metaphysischen Prinzipien verwandter als die Lust, welche so leicht maßlos, häßlich oder lächerlich und trügerisch wird. Und daraus ergiebt sich die Gütertafel, welche die Bestandteile des höchsten Gutes für den Menschen ihrem Werte nach geordnet aufzählt: es ist 1) der Anteil am Maß, 2) der Anteil an der Harmonie und Schönheit, 3) Einsicht und Nachdenken, 4) Kenntnisse aller Art, 5) schmerzlose und reine Lustgefühle[52]). Indem aber das Maß als *αἰτία*, als Zweck und wirkende Ursache der Welt zugleich bezeichnet wird, die Schönheit dem Gebiet des Begrenzten (*πέρας*) angehört, die drei letzten Bestandteile zur gemischten Gattung — *συμμισγόμενον* — gehören, das Unbegrenzte hievon ausgeschlossen wird, so erhalten wir einerseits eine Anknüpfung des höchsten Gutes an die Idee des Guten, die Plato in der Republik gefunden hatte, andererseits einen Versuch, von jener Höhe des reinsten Idealismus zum Menschen wie er ist, zur realen Welt herabzusteigen; und daher wählt Plato hier diese neuen Termini, Maß und Harmonie, mit denen er der gesamt-griechischen Weltanschauung wieder näher tritt, als deren ethisches Prinzip wir ja das Maß kennen gelernt haben. An die Stelle der Idee des Guten tritt das Maß, das Ursache und Zweck der Welt, in der Harmonie und Schönheit derselben sich verwirklicht und darstellt und zugleich höchstes ethisches Prinzip für den einzelnen wird — ein Gedanke, der auch im Timäus anklingt. Und dieser Begriff, mit dem er zurückkehrt zu dem Ethos seines Volkes überhaupt, gestattet ihm nun, auch der Lust eine, wenn auch bescheidene, nämlich die letzte Stelle unter den Bestandteilen des höchsten Gutes anzuweisen: damit ist das Ungriechische in Sokrates, damit das Einseitige der Cyniker, damit aber auch das Unsittliche der Cyrenaiker überwunden.

4. War es eine Art Akkommodation an die gewöhnliche und reale Anschauung der Welt und der Menschen, daß im Philebos der Lust diese Stelle eingeräumt wurde im Begriff des höchsten Gutes und daß Plato

auch in der Terminologie der gewöhnlichen Gedanken- und Ausdrucksweise näher getreten ist, so werden wir kaum fehl greifen, wenn wir in diesem Dialog zugleich den Übergang sehen zu dem Standpunkt, den er in den Gesetzen eingenommen hat[53]). Die Gesetze sind, das ist gegenwärtig so ziemlich allgemein anerkannt, ein echtes Werk Platos, das jedoch in späten Jahren von ihm abgefaßt, vielfache Spuren dieses hohen Alters an sich trägt, und überdies schwerlich ganz von ihm vollendet erst durch seinen Schüler, Philipp von Opus, vielleicht mit Zusätzen und Änderungen von diesem herausgegeben worden ist. In düsterer, trüber Stimmung, wie sie sich in höherem Alter bei abnehmender Kraft und Gesundheit leicht einstellt und wie sie bei Plato angesichts der unerquicklichen politischen Verhältnisse seiner Vaterstadt und bei der Erinnerung an seine eigenen vergeblichen Versuche, in Syrakus seine Theorieen in Praxis umzusetzen, doppelt leicht entstehen konnte, schrieb er diese Schrift als einen Versuch, zu retten, was noch zu retten war, d. h. an der Stelle des Staatsideals, das er in der Republik aufgestellt, dessen Verwirklichung er aber nun als eine Unmöglichkeit erkannt hatte, ein weniger ideales Bild zu entwerfen, das den bestehenden Verhältnissen angepaßt, eher Aussicht auf Durchführung und Erreichung gewährte.

Wie er auf politischem Boden im zweiten Teile seines Werkes diese Vermittlung zwischen seinen Idealen und einer traurigen und recht unvollkommenen Wirklichkeit im einzelnen gesucht hat, und worin die Abweichungen der hier gegebenen Vorschriften von denjenigen der Republik bestehen, das kümmert uns hier nicht; und ebenso brauchen wir uns auf die vielverhandelte und für die Entscheidung über die Echtheit des Dialogs besonders wichtige, aber wie mir scheint nicht entscheidende Frage, ob Plato neben der guten auch eine böse Weltseele gelehrt habe[54]), nicht näher einzugehen: das einzige, was uns daran interessiert, ist die darin liegende Anerkennung Platos von der Macht und Bedeutsamkeit des Bösen, welches ihm nun nicht mehr als ein Nichtseiendes, sondern als eine positive, dem Guten entgegenstrebende Kraft erscheint.

Aber auch im ersten Teil findet sich manches Abweichende und Bemerkenswerte, an dem wir hier nicht vorübergehen dürfen. Zunächst ist die Lehre des Philebos von der Notwendigkeit der Lustgefühle im Begriff des höchsten Gutes einfach acceptiert und vorausgesetzt und der Lust eine recht bedeutsame Rolle als Ausgangspunkt für die Erziehung zur Tugend angewiesen. Nur rückt hier wieder das Angenehme in eine bedenkliche Nachbarschaft mit dem Guten[55]), was eben nur aus dem Bestreben, der allgemeinen Anschauung und der realen Welt näher zu treten, erklärt werden kann. Doch ist nach wie vor die Tugend, die Gerechtigkeit das höchste oder genauer die conditio sine qua non: nur für den Gerechten sind die äußeren Güter, Gesundheit, Schönheit, Reichtum und dgl. in Wahrheit Güter, für die Ungerechten sind sie im Gegenteil die schädlichsten Besitztümer, und diesen Satz kehrt Plato sogar dahin um,

daß er behauptet, was man Übel nenne, sei gut für die Ungerechten (als Strafe zum Behuf ihrer Besserung), übel aber für die Gerechten (z. B. das Unrechtleiden). Jene Güter zerfallen nun in zwei Klassen, in menschliche und göttliche; der ersteren Art giebt es vier: Gesundheit, Schönheit, Körperkraft und Reichtum; und ebenso ist die Zahl der göttlichen vier: Weisheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, wobei jedoch ausdrücklich hervorgehoben wird, daß jene ersteren von diesen, den göttlichen Gütern abhängig sind [56]). Bezeichnend ist dabei für den Standpunkt der Gesetze der Ausdruck „göttliche“: derselbe ist überhaupt und durchaus ein religiös-theologischer, aber nicht in dem reinen und erhabenen Sinn, in welchem Plato in seiner früheren Zeit die Religion auffaßte, sondern in einer mehr äußerlichen, kirchlichen Weise, die sich von einer einseitigen Betonung und Wertschätzung religiöser Ceremonien nicht frei erhält. Daß aber auch hier der ethische Gesichtspunkt der maßgebende bleibt und daher die Volksreligion und ihre Darstellung im Munde der Dichter von unsittlichen Auswüchsen gereinigt werden soll [57]), versteht sich bei Plato von selbst. Noch genauer ist der Rang der einzelnen Güter an einer andern Stelle [48]) dahin bestimmt, daß für das Wertvollste und Erste die auf die Seele bezüglichen Güter anzusehen seien, als das Zweite das auf den Körper bezügliche Schöne und Gute und als das Dritte, was das Vermögen und den Besitz betrifft.

Aus diesen Bestimmungen geht nun aber zur Genüge hervor, daß die Tugend auch in den Gesetzen für Plato das Höchste und Wichtigste ist, im Staatsleben sowohl wie beim einzelnen Menschen. Wie in der Republik unterscheidet er auch hier vier Kardinaltugenden, unter denen die maßhaltende Besonnenheit besonders hervorgehoben wird, während die Tapferkeit, teilweise gewiß im Zusammenhang mit der Abnahme der Kräfte des alternden Mannes, etwas zurücktritt [59]). Es weist dies aber noch auf anderes hin: einmal ruht auch hier im Hintergrund, mehr oder weniger deutlich sichtbar, der Gedanke einer Einheit aller Tugenden, sofern dieselben zusammenfallen im Wissen. Und andererseits tritt doch, entsprechend dem Charakter des Ganzen, das Wissen als philosophisches zurück und damit hört die Tugend auf, wesentlich theoretisch zu sein. So kommt es denn, daß hier die höheren und die niederen oder gewöhnlichen Tugenden, von denen die einen auf Einsicht als Wissen, die anderen auf richtigem Meinen beruhen, in der Hauptsache zusammenfallen und darum der Wert der ersten kein wesentlich höherer ist als der der zweiten [60]); wie sich denn auch Plato in diesem Staat der Gesetze begnügt mit Wächtern und Staatslenkern, die, ohne Philosophen zu sein, ihr Amt verwalten, lediglich auf Grund richtiger Meinung, und tüchtig geschult und unterrichtet in Mathematik und Astronomie.

Hat nun Plato in den Gesetzen seine idealistische Anschauung im großen und ganzen vielfach ermäßigt und sich der gewöhnlichen ethischen Anschauung seiner Volksgenossen und der Menschen überhaupt mehr

genähert, so tritt er dagegen umgekehrt in einzelnen Bestimmungen diesen noch schroffer entgegen als in der Republik. Während er nämlich in früheren Dialogen in Anlehnung an die allgemein griechische Sitte die sinnliche Seite der Knabenliebe wenigstens toleriert hatte, so energisch er auch die Zügelung des sinnlichen Rosses durch die den Wagen lenkende Vernunft verlangte und in so idealem Lichte ihm Sokrates erschien, weil er hierin jeder Versuchung widerstanden, so erklärt er jetzt in den Gesetzen wiederholt, daß eine sinnliche Vereinigung von Männern mit Männern etwas durchaus Unnatürliches und ein Beweis zügellosester Wollust sei. Und ebenso verbietet er den geschlechtlichen Umgang mit anderen als der rechtmäßigen Frau, oder will wenigstens darauf hinarbeiten, daß derartiges aus seinem Staate verschwinde: auch hierin ist er also strenger geworden als in der Republik, wo freilich diese Frage insofern kaum in Betracht gekommen war, als er dort die Weiber- und Kindergemeinschaft angeordnet und die Kindererzeugung durchaus unter die Einsicht und Leitung der Herrscher gestellt hatte. Immerhin hatte er denen, welche die zum Kinderzeugen bestimmte Zeit überschritten hatten, freigegeben der Liebe zu pflegen, wenn sie nur dafür sorgen, daß keine Kinder aus solcher freien Liebe das Licht der Welt erblicken. Diese größere Strenge in geschlechtlicher Beziehung ist wohl einerseits auf sein höheres Alter und auf die ernstere und kühlere Auffassung desselben zurückzuführen, andererseits auch auf das, was er in seinem eigenen Volk erlebte, wo die Auswüchse der Knabenliebe und des Hetärenwesens sich immer verhängnisvoller geltend machten. Daß ihm aber darum der Sinn für den Segen des Familienlebens aufgegangen sei, welches er in der Republik so schnöde beseitigt hatte, ist nicht anzunehmen. Vielmehr hält er an der äußerlichen Auffassung der Ehe, wonach ihr Zweck in der Kindererzeugung aufgeht, fest. Und ebensowenig kennt er die Frau und ihr spezielles Ethos; das versteht sich nach der Art, wie er ihre Erziehung und Lebensweise wie in der Republik, so auch in der Hauptsache noch in den Gesetzen derjenigen des Mannes gleichgestellt wissen wollte, ohnedies von selbst; nur soweit hat sich auch in dieser Hinsicht sein Urteil etwas modifiziert, daß er neben dem quantitativen nun doch auch einen gewissen qualitativen Unterschied angenommen zu haben scheint, freilich nicht zu gunsten des weiblichen Geschlechts[61]).

Dagegen ist er sich in der Ansicht über die Arbeit der Freien und die Berechtigung und Notwendigkeit, Sklaven zu halten, gleich geblieben. Doch sind die Grundsätze, die er über die Behandlung der letzteren aufstellt, durchaus humane; und wenn er sagt, man dürfe ihnen noch weniger als den Gleichgestellten ein Unrecht zufügen, und anerkennt, daß manche Sklaven sich in jeglicher Tugend besser bewähren als Freie, so ist dies das äußerste, was man von einem Mann erwarten kann, der noch immer in dem Vorurteil der Sklaverei befangen ist. Wie aber auf diesem Standpunkt die Humanität ihre Grenze haben und sich auf der Oberfläche be-

bewegen muß, das beweist die Äußerung, daß man die Sklaven, deren völlige Rechtlosigkeit Plato als etwas Gegebenes ohne weiteres an- und hinnimmt, nicht sowohl ihret- als des eigenen Vorteils wegen gut behandeln müsse [62]).

Durch seine Aufstellungen auf dem Gebiete des Strafrechts endlich, worin er den Gedanken festhält, daß die Strafe zur Besserung der Schuldigen, zur Abschreckung der andern und zur Reinigung des Staates diene, wird er dazu geführt, neben der Unwissenheit als weitere Fehlerquellen auch die Leidenschaft und die Begierde anzuerkennen. Daß er damit den Satz, daß niemand freiwillig Böses thue, und ebenso seine eigene Lehre von der Dreiteilung der Seele und der Stellung des Mutes zur Einsicht, freilich wohl ohne sich dessen bewußt zu werden, in bedenkliches Schwanken bringt, liegt auf der Hand. Es hängt dies teilweise jedenfalls damit zusammen, daß ihm das Böse ganz anders als früher zu einer positiven Macht geworden ist, so daß er es auch im Menschen nicht mehr bloß auf das Nichtwissen, sondern auch auf das Nichtwollen zurückführen möchte [63]).

Herb und trüb ist die Anschauung Platos in den Gesetzen, vielfach verstimmt klingen die Saiten an in der Seele des alternden Philosophen. So bewundernswert es ist, daß der Siebzigjährige sich zur Umbildung seiner Philosophie entschloß und sie noch in so großartiger Weise zum Abschluß brachte, so tragisch ist doch der Eindruck, den es auf uns machen muß, wenn wir den einst so leicht beschwingten Geist Platos flügellahm und schwerfällig am Boden flattern sehen. Und so unvermeidlich Kompromisse im Leben des Einzelnen wie des Staates sein mögen, so unbefriedigend ist ein solcher Versuch auf dem Boden der Theorie. Er ist doch schließlich nichts als das Zugeständnis, daß die Fundamentierung keine richtige, daß der ganze Standpunkt ein verfehlter gewesen. Die Gesetze zeigen, daß in der That Plato selbst an sich, an seinem System, an seiner Ideeenlehre irre geworden, und auch der spezielle Zweig der Ethik ist — bei der Anlage dieses Systems selbstverständlich — davon ergriffen und in Mitleidenschaft gezogen. Aber ob das nur eine Folge der besonderen Form derselben, der unhaltbaren Annahme jener mythologischen Gebilde der Ideen, und der ungerechtfertigten Zerlegung der Seele in drei Teile, ob das nur eine Schranke der Zeit und der Nationalität, oder ob es das Los jeder idealistischen Ethik sei, das zu entscheiden sind wir hier noch nicht im Stande. Immer wieder werden wir den menschlichen Geist den Versuch erneuern sehen, die Fahne des ethischen Idealismus aufzupflanzen, und ehe wir diese Versuche alle kennen gelernt haben, sind wir nicht berechtigt, über ihren Wert oder Unwert ein abschließendes Urteil zu fällen. Doch wird das System Platos in seiner imponierenden Großartigkeit und wunderbaren Schönheit uns Achtung einflößen auch da, wo wir nicht zuzustimmen in der Lage sind.

5. So groß Plato war, so klein ist, wenn wir von Aristoteles ab-

sehen, seine Schule, und es ist eben dieser Mangel an bedeutenden Männern unter den Platonikern oder Akademikern nicht der geringste Beweis für die Echtheit der Gesetze, für welche wir unter den nächsten Schülern Platos keinen Verfasser finden könnten. Wir dürfen uns übrigens hier, in einer Geschichte der Ethik kurz fassen und der allgemeinen Geschichte der Philosophie das Nähere über diese Nachfolger Platos überlassen; auch beschränken wir uns vorerst auf die ältere Akademie, da die mittlere und neuere erst im Zusammenhang mit anderen Richtungen zur Darstellung kommen kann.

Die allgemeine Richtung der Schule ist als eine Annäherung des Platonismus an pythagoreische Philosopheme zu bezeichnen: in der Metaphysik Zahlenspekulationen, die an die Stelle der Ideenlehre treten, in der Ethik ein Popularisieren der Probleme, beides, wie man sieht, im Anschluß an die spätere Phase der Entwicklung Platos neben und in den Gesetzen, und beides im engsten Zusammenhang mit einander, da eine mathematische Behandlung ethischer Fragen stets unfruchtbar bleiben muß und daher nur eine populäre Darstellung dieser Wissenschaft ohne Rücksicht auf die arithmetische Fundamentierung noch einigen Erfolg verspricht.

Dieselbe Frage, welche Plato selbst immer wieder aufgegriffen und immer wieder anders beantwortet hat, beschäftigte auch vor allem die ältern Akademiker: die Frage, wie sich die äußeren Güter des Lebens und speziell die Lust zur Glückseligkeit und zur Tugend verhalten. Und dabei scheinen sie sich namentlich mit der Aristippischen Schule auseinandergesetzt zu haben, wie dies von Speusippos, dem Neffen Platos ausdrücklich bezeugt[64]) und von dem Pontiker Herakleides wenigstens wahrscheinlich ist[65]). Dabei zeigt sich jener insofern strenger als Plato in seiner späteren Zeit, als er die Lust und das Angenehme völlig vom Guten trennt und es geradezu für ein Übel erklärt und zwar mit der Begründung oder vielmehr mit der Widerlegung des Einwands, daß wenn der Schmerz ein Übel sei, die Lust ein Gut sein müsse: das sei nicht notwendig, sie könne auch dem Übel entgegengesetzt sein, wie das Größere dem Kleineren[66]). Dagegen wollen die Akademiker im allgemeinen die äußeren Güter nicht vollständig ausgeschlossen wissen von der Glückseligkeit. Zwar legen sie ganz entschieden den Nachdruck auf die Tugend als den konstituierenden Faktor des höchsten Gutes und erklären darum den Weisen für schlechterdings und unter allen Umständen glücklich, aber für glücklicher, für vollkommen glücklich doch nur dann, wenn daneben noch die äußeren Güter: Gesundheit, Reichtum, Kraft, Ruhm 2c. vorhanden sind[67]), und Krantor stellt geradezu eine Gütertafel auf, in welcher er der Tugend den ersten, der Gesundheit den zweiten, der Lust den dritten, dem Reichtum den vierten und letzten Platz einräumt[68]). Und dem entsprechend erklärt dann der eine von ihnen, die Glückseligkeit bestehe in der Vollkommenheit menschlicher Zustände und menschlichen Lebens als eines der Natur gemäßen, guten, wie denn auch die Tugenden dieselbe hervor-

bringen und bewirken; ein zweiter bezeichnet sie als Besitz der dem Menschen eigentümlichen Tugend und der ihr dienenden Kräfte, wobei die Seele ihr Sitz, die Tugend ihre Ursache, alles Edle und Schöne ihre Bestandteile, ihre conditio sine qua non aber doch gewisse körperliche und äußerliche Dinge seien; und Polemo endlich hält die Tugend an sich schon für genügend zur Glückseligkeit, aber alle übrigen Güter oder doch die größten und meisten derselben für wünschenswert zu vollem Genügen[69]). Wie weit immer bei diesen Bestimmungen und ihrer Formulierung in den Berichten stoische Einflüsse spürbar sind, weshalb man auf die einzelnen Bestimmungen kein zu großes Gewicht legen sollte, das jedenfalls ist klar, daß die Schule über ein gewisses Schwanken in dieser Frage nicht hinausgekommen ist: einerseits möchten sie die Tugend als Hauptfaktor in die erste Linie rücken und dabei laufen sie Gefahr, sie zum einzigen Bestandteil des höchsten Gutes zu machen; andererseits möchten sie den äußeren Gütern ein Plätzchen reservieren, das sie doch nicht finden können. Was Plato noch mit einer gewissen Naivetät und Unbefangenheit und zugleich mit offenem Sinn für alles Schöne zusammengestellt hat, das will sich in der systematisierenden Reflexion dieser doch meist recht trockenen Gelehrten nicht vereinigen lassen: daher die Unsicherheit, daher das Schwanken.

Von einzelnen ethischen Vorschriften und Lehren dieser Platoniker, welche sich persönlich durch große Sittenreinheit ausgezeichnet haben, wie denn die sittigende Wirkung der platonischen Philosophie auch bei Männern wie Phokion spürbar ist, wissen wir nur weniges. Sicherlich trugen die meisten ihrer ethischen Schriften einen mehr populären Charakter, wie sie denn überhaupt das Band zwischen Theorie und Praxis, zwischen Philosophie und Leben, die bei Plato noch eins gewesen waren, mehr und mehr durchschnitten und allmählich dazu weiter gingen, den Wert jener fürs praktische Handeln gering zu schätzen[70]). Nur die Erneuerung des Verbots der Fleischnahrung von seiten des Xenokrates und Polemo will ich noch erwähnen, trotz anderer Motivierung ein Zeichen mehr von dem pythagoreisierenden Charakter der Schule[71]).

Von Bedeutung scheint nun aber noch die Lehre Speusipps vom Guten. Die Idee des Guten war für Plato das Höchste gewesen, sie war Ursache und Zweck der Welt zugleich. Diese Einheit löste Speusippos auf und unterschied das am Anfang von allem stehende Eine vom Guten, das als das Schönste und Beste nicht Ausgangspunkt sein könne, sondern am Schluß der Weltentwicklung als deren Ziel stehen müsse[72]). Dieser tiefsinnige Gedanke, der uns bei den Pythagoreern schon einmal begegnet ist, scheint jedoch von ihm in keine nähere Verbindung mit seiner Ethik gesetzt worden zu sein, jedenfalls ist uns darüber nichts bekannt. Dagegen finden wir eine solche Verbindung zwischen Metaphysik und Ethik in dem einzig uns erhaltenen Werk der älteren Akademie, in der Epinomis, deren Verfasser wahrscheinlich Philipp von Opus, der Herausgeber der platonischen Gesetze, gewesen ist[73]). Weisheit ist ihm die höchste Tugend:

zu ihr kommt man aber nur durch die Mathematik, welche Uranos den Menschen gegeben hat; denn die Zahl ist der Urquell alles Guten. Daher führt nur die Wissenschaft der Zahl, vor allem die Astronomie zur Glückseligkeit, die mit der Tugend eins ist. Und der Lohn dieses Strebens auf Erden ist ein glückseliges Leben nach dem Tode, welches im Anschauen des Himmels und der Gestirne besteht. So wird hier, im engsten Anschluß an den pythagoreisierenden Standpunkt Platos in den Gesetzen, Mathematik, Religion und Ethik ineinander geschlungen und mit einer phantastischen Dämonologie, die der Schule überhaupt nahe zu liegen scheint [74]), Himmel und Erde, Gottheit und Menschheit verknüpft, so daß man hier neben echt platonischen Gedanken doch schon ein Vorspiel der Mystik des Neuplatonismus finden kann.

Nur einer der Platoniker, Eudoxus soll in der Ethik bedeutender von seinem Lehrer abgewichen sein, indem er die Lust für das höchste Gut erklärte [75]). Mir ist aber nicht klar, wie man ihn deshalb, weil er Plato einige Zeit hörte, der platonischen Schule zuweisen kann, obgleich er in der Ethik Cyrenaiker war und in der Metaphysik die platonische Ideenlehre unter Anlehnung an Philosopheme des Anaxagoras ausdrücklich bekämpfte und verwarf [76]). Diogenes Laertius [77]) rechnet ihn daher auch nicht zu den Schülern Platons, sondern zu den Pythagoreern, denen er als Mathematiker auch eher beizuzählen sein dürfte.

Aber auch, wenn wir sie von diesem zweifelhaften Elemente befreien, bleibt doch das Verdienst der Schule klein: vom Geiste Platos war auf diese Männer alle nur sehr wenig übergegangen, seine Spuren müssen wir bei einem anderen suchen, zu dem wir nun übergehen, bei Aristoteles.

Cap. 6.

Aristoteles.

1. Aristoteles ist in vielen Beziehungen ein Antipode Platos, und dennoch sein erster Schüler, der Fortsetzer seines Systems, nur freilich in anderem und neuem, in seinem eigenen Sinn und Geist. Die durchgreifende Differenz zwischen diesen beiden bedeutendsten Philosophen des Altertums ist die, daß Aristoteles Empiriker ist, Plato Idealist, daß jener sorgfältig beobachtet und das, was er giebt, der Erfahrung entnimmt, während dieser vielfach unbekümmert um das Nächstliegende, den Boden der realen Wirklichkeit verläßt und in einer nichtexistierenden Welt von Ideen und Idealen sich bewegt. Plato ist auch als Philosoph Dichter geblieben: er ist darum schöpferischer und geistreicher, aber auch phantastischer und weniger besonnen als Aristoteles. Dieser ist auch als Philosoph in erster Linie Gelehrter, er ist darum schulmäßiger und nicht frei von Pedanterie, er ist aber zugleich kenntnisreicher und nüchterner als Plato. Wenn daher

die beiden vielfach von einander abweichen, auch auf dem Gebiete der Ethik, so wird uns das weit weniger überraschen, als das andere, daß sie ebenso oft auch wieder miteinander harmonieren und übereinstimmen, und häufig zu denselben oder doch zu ganz ähnlichen Resultaten kommen. Es ist dies nicht nur, und es ist dies sogar weit weniger aus dem direkten Einfluß des Lehrers auf den Schüler, der trotz der Selbständigkeit des letzteren natürlich vorhanden ist, sondern es ist vor allem daraus zu erklären, daß auch in seinen kühnsten Spekulationen Plato doch immer ein Sohn seiner Zeit und seines Volkes geblieben ist, und daher unbewußt aus denselben Quellen schöpfte, aus denen der Empiriker Aristoteles mit Bewußtsein und Absicht seine Thatsachen hervorgeholt, seine Beobachtungen gewonnen hat. Und eben dieses Hineingreifen des Aristoteles in die ihn umgebende sittliche Welt macht uns seine Ethik so wertvoll und so anziehend: sie ist recht eigentlich die griechische Ethik, denn sie bringt ja nur auf den Begriff, was teilweise unbewußt im griechischen Volke lebte und galt, seine Sitten und Gewohnheiten, seine praktischen Anschauungen und moralischen Grundsätze, sein sittliches Ethos und sein sittliches Pathos; sie giebt uns somit ein freilich vielfach idealisiertes und kritisch gereinigtes, aber immerhin in allen Zügen richtiges Bild von der Sittlichkeit des Hellenentums, wie sich dieselbe in seinen besten Menschen ausgeprägt und in einem seiner bedeutendsten Männer wiedergespiegelt hat. Möglich war ein solches Wiederspiegeln freilich erst in dem Moment, da die griechische Welt im engeren Sinn bereits ihrem Untergang entgegenging. Und so ist der Mann, der das griechische Ethos noch einmal in seiner ganzen Kraft theoretisch zusammenfaßte, wie es praktisch und faktisch durch seinen Zeitgenossen Demosthenes geschehen ist, zugleich der Erzieher dessen, der diesem Griechentum ein Ende zu machen berufen war: Aristoteles ist noch durchaus Hellene, sein Schüler Alexander, obwol selbst Grieche und der besten Griechen einer, ist der Begründer des kosmopolitischen Hellenismus geworden.

Ehe wir aber im einzelnen auf die Ethik des Aristoteles eingehen, haben wir zuvor einige Vorfragen kurz zu besprechen. Längst entschieden ist der Streit über die Quellen der Aristotelischen Ethik. Abgesehen von der kleinen Abhandlung *περὶ ἀρετῶν καὶ κακῶν*, die mit Unrecht unter die Werke des Aristoteles Aufnahme gefunden hat und nicht von ihm herrührt[1]), haben wir bekanntlich die Ethik des Stagiriten in drei Redaktionen: der sogenannten Nikomachischen Ethik in zehn, der Eudemischen Ethik in sieben und der großen Moral in zwei Büchern. Spengel[2]) hat nun aber siegreich nachgewiesen, daß uns in der ersten, der Nikomachischen Ethik das echte Werk des Aristoteles erhalten sei, während wir in der Eudemischen Ethik eine Umarbeitung desselben durch den Peripatetiker Eudemos haben; die drei den beiden Schriften gemeinsamen Bücher dürfen jedenfalls von uns, da sie eben nur in dieser einen Redaktion vorliegen und auch im schlimmsten Fall die Abfassung durch Eudemos ihren aristotelischen Charakter nicht wesentlich alterieren würde, als Quelle für

Aristoteles benützt werden, sind übrigens auch aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich Bestandteile der Nikomachischen Ethik gewesen. Dagegen ist — wiederum nach Spengel, die große Moral ein späterer Auszug aus der Eudemischen Ethik mit allerlei fremdartigen Zuthaten versehen. Diesen Annahmen haben sich die meisten neueren Forscher mehr oder weniger vollständig angeschlossen; und so genügt es auch für unsern Zweck, zu konstatieren, daß wir ebenfalls dieser so ziemlich allgemein acceptierten Hypothese folgen und daher für unsere Darstellung der Aristotelischen Ethik uns ausschließlich an die Nikomachische Redaktion halten werden.

Eine weitere Frage ist die: wie viel wir von der sonstigen Philosophie des Aristoteles in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen haben? Nach rückwärts, um mich so auszudrücken, d. h. nach der Seite der der Ethik vorangehenden Disziplinen, der Logik, Metaphysik und Naturwissenschaften, sind wir in einer günstigeren Lage als bisher, namentlich als bei Plato. Bei diesem waren Metaphysik und Ethik, Ethik und Psychologie so in einander verschlungen, daß es für den Darsteller einer einzelnen Disziplin große Schwierigkeiten hatte, diese eine von den übrigen loszulösen und rein für sich zu entwickeln und verständlich zu machen; und so waren wir vielfach genötigt, weiter auszuholen, auf fremdem Gebiete Anleihen zu machen und rechts und links überzugreifen. Das ist bei Aristoteles nicht oder doch nur in beschränktem Maße und soweit der Fall, als es die Sache selbst notwendig mit sich bringt. Wir bedürfen daher keiner Vorausnahme metaphysischer oder psychologischer Hülfssätze; sofern namentlich die letzteren als Grundlagen in Betracht kommen, können sie in der Ethik selbst gelegentlich besprochen werden.

Schwieriger ist Abgrenzung der Ethik nach vorwärts gegen die Politik im engeren Sinn, mit der sie von Aristoteles als Politik im weiteren Sinn zusammengenommen wird. Wir werden später sehen, wie eng allerdings diese beiden Disciplinen zusammengehören, und können hier vorausnehmen, daß der Grund hievon darin liegt, daß Aristoteles zunächst sowenig als seine Volksgenossen den Menschen als sittlich handelnden außerhalb des Staates zu denken vermag. Andererseits aber trennt er doch wieder mehr als Sokrates und Plato das rein Menschliche vom Bürgerlichen, und eben dadurch ist er trotz des spezifisch griechischen Geistes seiner Sittenlehre über dieselbe hinausgeschritten, weist somit über sich selbst hinweg auf die höhere Stufe einer rein humanen Sittlichkeit.

Endlich können wir, was die Anordnung im einzelnen betrifft, anders als seither, bei Aristoteles im großen und ganzen dem eigenen Gang seines Systems folgen, wenn wir uns gleich nicht sklavisch an denselben binden werden[3]). Aber es gehört diese Beibehaltung der von ihm gewählten Anordnung schon mit zur Kenntnis seiner Ethik selbst; denn zum ersten Mal haben wir ja hier eine systematische Sittenlehre vor uns, nicht bloße Bruchstücke wie bei den ältesten griechischen Philosophen, keine bloßen Aphorismen wie bei Sokrates, keine dialogischen Kunstwerke, deren Form

man zerbrechen muß, um den Inhalt für sich zu gewinnen, wie bei Plato.

2. Während Plato in seinen frühesten Dialogen, hierin seinem Lehrer Sokrates folgend, mit Untersuchungen über das Wesen und die Arten der Tugend begonnen hatte und erst allmählich zu der Frage weiter gegangen war: was ist gut?, stellt Aristoteles dieses Problem vielmehr an die Spitze seiner Ethik. Trotz dieser Abweichung hängt das aufs engste zusammen mit dem sokratischen Geist, der in ihm wie in Plato nachwirkt und der von ihm nur noch schärfer und logischer aufgefaßt uud durchgeführt wird als von jenem. Teleologisch war die sokratische Philosophie, und teleologisch im höchsten Grad ist auch die Richtung, die das Denken des Aristoteles eingeschlagen hat: Stoff und Form sind ja die beiden Grundprinzipien des Aristoteles; die Form ist aber zugleich der Zweck und das Ziel, dem der Stoff zustrebt, der eben dadurch in Bewegung gesetzt wird; es ist also eine immanente, sich von selbst verstehende Zweckmäßigkeit, die überall herrscht: einem Ziele, seiner Form streben alle Dinge, strebt aller Stoff zu, und je näher er diesem Ziele schon gekommen ist, desto größer ist die Vollkommenheit, die er erreicht hat. Vom formlosen Stoff, dem bloß Potentiellen, Nichtwirklichen bis hinauf zur reinen Form, dem ersten Bewegenden, dem Gott des Aristotelischen Systems ist eine Stufenleiter von aufeinander folgenden, immer näher ihrem Ziele zustrebenden, immer vollkommener werdenden Gestaltungen, die Welt ist in ewigem Werden, in ewiger Entwicklung einem Ziele zu begriffen, ist ein teleologisches, ein von Zwecken und vom höchsten Zwecke beherrschtes Reich. Und darum ist es bezeichnend für die Aristotelische Anschauungsweise, daß dieser teleologische Gesichtspunkt auch zu Anfang der ethischen Untersuchungen sofort festgestellt wird.

Das Handeln — und mit dem Handeln hat es die Ethik jedenfalls zu thun — bezieht sich auf ein Ziel, hat einen Zweck, erstrebt ein Gut. Ohne weiteren Beweis setzt Aristoteles voraus — und auf seinem teleologischen Standpunkt mit Recht voraus, daß dieses Streben kein endloses sein könne; denn sonst wäre es leer und vergeblich; es muß also irgend einmal zu einem Abschluß kommen, ein Ziel erreichen in einem Gut, das um seiner selbst willen und um dessen willen alle übrigen begehrt werden, im Guten an sich, das zugleich das Beste ist, mit einem Wort: im höchsten Gut. Für die Wissenschaft nun, welche es mit dem höchsten Gut des menschlichen Handelns zu thun hat, erklärt Aristoteles die Staatswissenschaft, die Politik, und zwar zunächst mit einer ähnlichen Motivierung wie Plato, nämlich weil das Gute im Staate größer und vollkommener erscheine als bei dem Einzelnen. Doch handelt der erste Teil dieser Wissenschaft, die Ethik, fast ausschließlich von diesem letzteren, und erst der zweite Teil, die Politik im engeren Sinn, hat es mit dem ersteren zu thun; aber beide sind eben damit, sofern sie unter den Gesichtspunkt des

Guten als ihres Zweckes gestellt werden, Glieder eines Leibes, Zweige eines Stammes, und für beide ist dieses Gute dasselbe.

Worin besteht nun aber dieses ethisch-politische Gute, das höchste Gut auf dem Gebiet des menschlichen Handelns? Diese Frage beantwortet Aristoteles zunächst jedenfalls nicht mit Plato im Sinn der Ideenlehre, die er ja überhaupt verwirft und bekämpft; und so wendet er sich auch ausdrücklich gegen die platonische Idee des Guten[4]). Diese Polemik hängt zusammen mit seiner ganzen Weltanschauung, wonach das Allgemeine nicht vom Einzelnen getrennt, Form und Stoff in den Dingen nicht ohne einander sein können, sondern ewig mit und ineinander sind; hängt aber auch zusammen mit seiner praktischen Richtung, wornach jede Wissenschaft ihren eigenen Zweck, ihr eigenes partikuläres Gut haben muß, das allein für sie Wert hat, während das Gute an sich und als Idee über jede Einzelwissenschaft hinausläge und daher mit einer solchen nichts zu schaffen hätte. Somit handelt es sich in der Ethik nicht um das Gute an sich, sondern um das menschlich Gute, um das, was im menschlichen Leben ein Gut, für das menschliche Handeln das letzte und höchste Ziel ist.

Ganz bezeichnend für die Methode[5]) des Aristoteles ist es nun, daß er sich, um dabei zu einem positiven Resultat zu kommen, einfach auf die Meinung des Volkes in seiner Gesamtheit, auf den consensus gentium beruft[6]) und erklärt: darin stimmen alle überein, daß dieses Gut die Glückseligkeit sei. Er begründet diese Antwort aber auch damit, daß man diese immer um ihrer selbst willen und niemals eines andern wegen erstrebe, daß sie sich selbst genüge und das wünschenswerteste von allen Gütern sei[7]).

Was ist aber nun die Glückseligkeit und worin besteht sie? Darüber giebt es verschiedene Ansichten. Nach den Einen ist sie Lust, nach den andern Reichtum, wieder andere halten die Ehre für das höchste Gut. Natürlich kann Aristoteles keinem von diesen dreien beistimmen. Die Lust für das Höchste und Beste zu erklären ist tierisch. Freilich streben alle nach Lust, freilich ist sie, wie wir sehen werden, ein Gut, ist als solche nicht sittlich schlecht und verwerflich, aber — und nur darin haben die Gegner der Lust Recht — das Gute ist sie nicht. Ebenso wenig ist es der Reichtum, der nicht um seiner selbst willen begehrt wird, sondern nur nützlich und Mittel ist für anderes. Und endlich kann auch die Ehre nicht das Höchste sein, welche die Gebildeten und Thätigen vorziehen und welche das Ziel des staatsmännischen Lebens zu sein pflegt; denn sie ist ja nur die Meinung anderer über mich, hängt also zu wenig von mir ab; und ist sie wirklich eine richtige Wertschätzung meiner Trefflichkeit, so ist diese und nicht die Ehre das Höhere.

Sind nun also diese gewöhnlichen Ansichten über das Wesen des höchsten Gutes abzuweisen, was bleibt dann als positive Bestimmung übrig? ganz im Geiste seines Systems, wo ja die ἐνέργεια und ἐντελέχεια, das Wirkliche in der vollsten Bedeutung des Worts, der zur Verwirklichung gelangte Zustand der Vollendung oberstes Prinzip ist, und wo — hierin

zeigt sich Aristoteles als echter Sokratiker — die Vernunft das höchste im Menschen ist, erklärt er die Glückseligkeit als eine Thätigkeit, nicht als einen Zustand oder Besitz, und weiter als eine Thätigkeit des Besten in uns, der Vernunft. Die richtige Thätigkeit eines vernünftigen Wesens aber ist die Tugend, folglich das höchste Gut die der Tugend und zwar der besten und vollendetsten Tugend gemäße Thätigkeit der Seele [8]).

Mit dieser Bestimmung, daß die Glückseligkeit in der Tugend bestehe, ist aber ihr Begriff noch nicht ganz erschöpft. Aristoteles giebt doch zu, daß es neben den Gütern der Seele, die eben die eigentümlichen Thätigkeiten der Seele selbst, die Tugenden sind, noch zwei andere Arten von Gütern gebe, solche des Körpers und äußere Güter, und daß diese Güter doch auch zum höchsten Gut als solchem gehören. Das erklärt Aristoteles wiederholt mit aller Bestimmtheit, und die Frage ist daher nur die, wie er sich das Verhältnis dieser drei Arten von Gütern zu einander, die im höchsten Gut vereinigt sind, denkt. Jedenfalls nicht so äußerlich, wie dies unserem Philosophen von Schleiermacher [9]) imputiert wird, der behauptet, „dem Aristoteles könne das höchste Gut nur als ein Aggregat erscheinen"; denn das hat er selbst ausdrücklich abgewiesen [10]). Wesenseins sind sie aber auch nicht [11]), und so bleibt nur, wie das Teichmüller [12]) richtig gesehen hat, eine teleologische oder organische Einheit dieser verschiedenen Bestandteile der Glückseligkeit übrig. Die Tugend, auf die wir alsbald weiter zu sprechen kommen werden, ist das Erste und Höchste, das Wichtigste und Dominierende, der Grundbestandteil derselben. Der zweite Bestandtheil ist die Lust: sie ist aber nicht zufällig mit jenem ersten verbunden, kein Um- und Anhängsel desselben, sondern die notwendige und ganz unmittelbare Konsequenz der sittlichen Thätigkeit, die durch sie erst vollendet wird, in ihr einen notwendigen und natürlichen Abschluß, ihre Vollendung findet. Daß aber dadurch die Ausübung der Tugend keinen eudämonistischen Beigeschmack erhält, nicht etwa abhängig wird von der Lust, als ob sie das Ziel und der Zweck jener und damit ein Höheres wäre, dafür sorgt Aristoteles durch die ausdrückliche Erklärung, daß wir jene wählen würden, auch wenn sie von keiner Lust begleitet wären [13]). Im Gegenteil hängt die Lust ab von der sittlichen Thätigkeit, ihrer Art wie ihrem Grad nach, und nur die Lust, welche der tugendhaften Thätigkeit anhaftet, ist wirklich gut und sittlich. So ist sie organisch, teleologisch verknüpft mit der Tugend, und so ist sie in ihrer Wurzel versittlicht.

Kein Bestandteil der Glückseligkeit, aber dennoch unentbehrlich sind für sie die äußeren Güter: Gesundheit, Freiheit, Ehre, gewisse Anlagen, Reichtum u. dgl. Ein Sklave kann nicht glückselig sein, denn ihm fehlen die Bedingungen zur Entfaltung der sittlichen Thätigkeit; ein Kind kann nicht glückselig genannt werden, höchstens in Hoffnung auf spätere Glückseligkeit, denn es kann noch nicht tugendhaft handeln; und wen die Unglücksfälle eines Priamus treffen, den wird wohl schwerlich einer glücklich preisen wollen, während freilich kleine Unglücksfälle das Glück des Tugend-

haften nicht stören können, ja vielfach nur dazu dienen, seine Tugend desto mehr ins Licht zu stellen. Doch ist auch unter diesen Gütern ein Unterschied: die einen sind schlechterdings notwendig, andere nur mitwirkend und helfend, wieder andere nur schmückend und zierend für das Leben des Glücklichen. Welche Stellung nehmen nun diese äußeren Güter zur Glückseligkeit und speziell zur Tugend, diesem ihrem Hauptbestandteil ein? Bestandteile derselben sind sie nicht auch; sie verhalten sich vielmehr zu jenen wie der Baumeister zum Haus, oder nach einem anderen treffenderen Bilde, wie die Flöte zur Kunst des Flötenblasens, also kurzgesagt als Mittel oder, wie sie Aristoteles auch bezeichnet, als „Choregie" zur Hervorbringung der Tugend. Hier kommt nun aber eine sehr wichtige Bestimmung in Betracht, auf welche wiederum Teichmüller hingewiesen hat. Wie in der Politik der beste Staat, so wird in der Ethik das urbildliche beste Leben, also ein Musterbild vollendeter Glückseligkeit dargestellt, und es ist die Verkennung dieser Absicht des Aristoteles verhängnisvoll für alle Folgezeit geworden. Das höchste Gut ist ein Muster und Idealbild, das zwar nicht unmöglich zu verwirklichen ist — denn so real denkt Aristoteles stets, daß er nichts Unmögliches aufstellt, — das aber doch ein Ideal ist gegenüber den vielen verschiedenen Formen und Stufen des gewöhnlichen Lebens. In diesem Sinn verlangt Aristoteles für sein höchstes Gut die Ausstattung mit Gütern aller Art. Daß den meisten, vielleicht allen Menschen das eine oder andere dieser Güter fehlt, das weiß er wohl: daher befinden sich alle nur in der Annäherung an das höchste Gut. Die Hauptbestandteile desselben freilich, die Tugend und die daraus resultierende Lust kann sich der Mensch innerhalb der Grenzen seiner Kraft erwerben; aber diese Grenzen selbst und die Mittel zur mehr oder weniger vollständigen und vollkommenen Entfaltung derselben sind von ihm unabhängig, sind etwas Gegebenes, wobei es ethisch betrachtet ganz gleichgiltig ist, ob das Gebende der Zufall oder die Götter sind. Daß diese Lehre viele nicht befriedigt hat, ist klar: der Hyperidealismus wird nie begreifen wollen, daß auch in der Ethik die festgezogenen Grenzen nicht übersprungen werden können und daß auch sittlich der Mensch ein von äußeren Bedingungen abhängiges, endliches und unvollkommenes Wesen bleiben muß; und die theologischen Moralisten werden es mit ihrer Theodizee nicht reimen können, daß es Menschen giebt, die vermöge ihrer Natur und ungünstiger äußerer Verhältnisse das Höchste nicht erreichen können und durch den Zufall ihrer Geburt und ihrer Umgebung und überhaupt der äußeren Verhältnisse ewig unvollkommen bleiben müssen. Daß Aristoteles das eingesehen hat, macht seinem klaren Blick ins wirkliche Leben und seiner Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit alle Ehre.

Dasselbe was eben von den äußeren Gütern gesagt wurde, gilt auch von einer andern hiemit parallel gehenden Forderung des Aristoteles. Eine kurze Zeit oder gar nur einen Tag glücklich zu sein, sagt er, genügt

nicht, sowenig Eine Schwalbe oder Ein Tag den Frühling machen. Zum Glück bedarf es eines vollen und ganzen Lebens; jenes wird nur dann vollkommen sein, wenn es die volle Länge des menschlichen Lebens dauert. Auch hier weiß Aristoteles ganz gut, daß wir faktisch den größten Teil unseres Lebens nicht in der Vollendung, sondern nur in der Vorbereitung dazu leben, aber für seine Idealzeichnung des glückseligen Lebens muß er jene Forderung aufstellen. Diese Dauer ist allerdings kein Gut für sich und insofern gehört sie nicht zu den äußeren Gütern; aber sie ist eine Bedingung zur vollendeten Glückseligkeit, gehört wie jene zur Ausstattung des Menschen und ist ebenso vom Zufall abhängig, und daher war sie gerade an dieser Stelle zu nennen[14]). Insofern wendet sich Aristoteles einerseits zwar gegen den Solon'schen Ausspruch, daß niemand vor dem Tode, also so lange er lebt, für glücklich zu halten sei; denn das Leben ist eben die Grundvoraussetzung des Glücks; anderenteils aber geht er noch weiter, verlangt selbst über den Tod hinaus Ehre bei der Nachwelt und Glück der Nachkommen zum Abschluß jener Vollendung, während er von einer persönlichen Fortdauer nach dem Tod und einer Vollendung des Daseins in einem andern Leben nichts weiß: er denkt dazu zu praktisch und real, um so den Boden der Wirklichkeit zu überfliegen; und er denkt zu energisch und zu ruhig, um zu diesem bequemen Auskunftsmittel seine Zuflucht zu nehmen und darüber zu vergessen, daß der Mensch ein endliches und unvollkommenes Wesen bleiben muß. Was schadet's, wenn das Individuum jenes Ur- und Musterbild nicht erreicht, dagegen innerhalb der Grenzen seiner Kraft und der ihm gesteckten Lebensbedingungen immer das thut, was unter den jedesmaligen Umständen das Beste ist? wie ein guter Feldherr sein Heer, wie es eben ist, so gut als möglich verwendet, und wie ein Schuhmacher aus dem Leder, wie er es gerade bekömmt, die möglichst besten Schuhe macht.

So hat Aristoteles mit großer Umsicht die Frage nach dem Wesen der Eudämonie beantwortet: durch die organische Stellung der verschiedenen Bestandteile und Bedingungen hat er eine Einheit geschaffen, die keine äußerliche und menschliche ist, die keinen deus ex machina nötig hat, um Inneres und Äußeres zu verbinden und die keiner Ergänzung in einem Jenseits bedarf, um zur Vollendung zu kommen. Indem er sich aber bewußt bleibt, daß er ein Ideal- und Musterbild zeichnet, läßt er dem Individuum freien Spielraum, sowohl passiv, indem die Bedingungen für jeden wieder andere, mehr oder weniger vollkommene sind, als auch aktiv, indem nun jeder mit seiner persönlichen Energie den ihm gegebenen Stoff nach Kräften gestalten kann und gestalten soll und auch unter ungünstigen Bedingungen die Möglichkeit hat, ein relativ Höchstes zu erreichen, Tugend zu üben und daraus Lust, reine Freude zu gewinnen.

3. Von ganz besonderer und durchaus centraler Wichtigkeit im Begriff der Glückseligkeit ist, wie wir gesehen haben, die Tugend. Sie ist also nun näher ins Auge zu fassen, wie das Aristoteles selbst im An-

schluß an seine Behandlung des höchsten Gutes gethan hat. Unter der Tugend als einer menschlichen versteht er natürlich nicht die des Körpers — man muß sich dabei die weitere Bedeutung des griechischen Wortes ἀρετή vergegenwärtigen, das ganz allgemein Tüchtigkeit bedeutet, — sondern die Tüchtigkeit der Seele. Nun unterscheidet Aristoteles in seiner Psychologie drei Teile in der menschlichen Seele: die ernährende Seele, die der Mensch mit den Pflanzen, und die empfindende oder begehrende Seele, die er mit den Tieren gemein hat; spezifisch menschlich dagegen ist die Vernunft. Diese Dreiteilung, an deren Stelle auch oft eine Zweiteilung tritt, indem die beiden ersten als unvernünftiger Seelenteil in eins zusammengefaßt werden, ist, wie man sofort sieht, nicht ohne Beziehung zur platonischen Lehre von Begierde, Mut und Vernunft, was weiter auch daraus hervorgeht, daß bei Aristoteles jener mittlere Teil der Vernunft gegenüber ebenfalls eine Doppelstellung einnimmt, einerseits auf sie hört und ihr gehorcht und insofern Anteil an ihr hat; andererseits mit ihr streitet und sich gegen sie stemmt. Und eben hier, wo der vernünftige und unvernünftige Seelenteil sich berühren, in diesem Verhältnis der Begierden zur Vernunft und umgekehrt liegt der Ort der ethischen Tugenden, während Aristoteles die Tugenden der Vernunft als solcher rein für sich dianoetische nennt. Zu diesen gehören beispielsweise Einsicht, Klugheit, Weisheit; Freigebigkeit und Selbstbeherrschung dagegen sind ethischer Art. Natürlich hat es die Ethik in erster Linie und vor allem mit diesen letzteren zu thun, und damit ist die sokratische Einseitigkeit, wornach gerade diese Charaktertugenden auf das Wissen reduziert werden und in diesem aufgehen sollen, überwunden, eine Einseitigkeit, die Aristoteles auch ausdrücklich rügt und bekämpft.

Zuerst faßt er nun die Tugend nach ihrer formalen Seite ins Auge. Dreierlei ist in der menschlichen Seele zu unterscheiden: Affekte (πάϑη), Vermögen (δυνάμεις) und Richtungen (ἕξεις). Affekte sind die Tugenden jedenfalls nicht, denn sie sind nichts Vorsätzliches, für sie ist der Mensch nicht verantwortlich, für sie wird er nicht getadelt und nicht gelobt; und dasselbe gilt auch von den angeborenen Vermögen. Folglich ist die Tugend eine gewisse Richtung unsers Wesens. Aus dieser Fixierung des genus proximum ergeben sich nun verschiedene weitere, wichtige Bestimmungen des Begriffs. Zunächst: woher kommt diese Richtung? Von Natur nicht, angeboren ist wohl die Anlage zu ihrer Erlangung, nicht aber sie selbst; vielmehr entsteht sie durch Gewöhnung: wie man ein Baumeister wird durch Bauen, ein Zitherspieler durch Zitherspielen, so wird man gerecht durch gerecht Handeln; wie das Handeln beschaffen ist, so wird auch die dauernde Gemütsrichtung beschaffen sein; und darum kommt so viel an auf Übung, Gewöhnung, Erziehung. Des Doppelspiels ist sich dabei Aristoteles völlig bewußt, daß nämlich tugendhaft sein und tugendhaft handeln in einem Wechselverhältnis zu einander stehen, daß jenes durch dieses erst zustande kommt, dieses aber dann wieder aus jenem hervor-

geht: indem man sich gewöhnt, das Furchtbare zu verachten, wird man tapfer, und ist man tapfer, so wird man am leichtesten dem Furchtbaren die Stirne bieten können. Da aber mit allem Handeln Lust verbunden, mit dem ganzen Leben Lust aufs engste verwachsen ist, so hat jene Erziehung und Gewöhnung vor allem Rücksicht zu nehmen auf diese Lustgefühle, bald an sie zu appellieren und durch sie zu wirken, bald gegen sie anzukämpfen und sie ferne zu halten — eben wieder ein Fingerzeig, wie jene Verbindung von Lust und Tugend im höchsten Gut zu verstehen ist.

Wenn aber so die Tugend etwas Anerzogenes, durch Gewohnheit zur andern Natur Gewordenes ist, so könnte der Schein entstehen, als ob in diesem Falle das tugendhaft Handeln etwas Naturnotwendiges wäre. Dagegen verwahrt sich nun aber Aristoteles mit aller Entschiedenheit: wer tugendhaft handelt, muß vor allem freiwillig handeln, d. h. wissend und nicht gezwungen, und zweitens vorsätzlich und mit Überlegung, wie das Aristoteles sehr sorgfältig und ins Einzelne ausgeführt hat[15]). Daher ist die Tugend nichts Natürliches und Angeborenes, wenn er gleich ab und zu von einer natürlichen Tugend redet, und darum giebt es auch keine Tugend bei Kindern und bei Sklaven; daher ist die Tugend aber auch kein Wissen, denn sie ist in erster Linie Sache des Willens, des der Vernunft sich unterordenden Begehrens; und darum ist endlich auch jener sokratische Satz falsch, daß niemand freiwillig Böses thun könne; denn da die Tugend etwas Freiwilliges ist und sein muß, kann auch das Laster, das Böse nicht anders als freiwillig und vorsätzlich sein. Ehe wir aber diese Frage ganz zum Abschluß bringen können, ehe wir namentlich über das Wesen des Willens, auf den Aristoteles zum ersten Mal mit solcher Entschiedenheit hingewiesen hat, ins Klare zu kommen vermögen, führt uns der Gang der Aristotelischen Ethik hinweg zu der andern, der materialen Seite der Tugend. Die Gründe, die ihn bestimmen diesen Weg zu verfolgen, sind systematischer Art; wir werden später darauf zurückkommen, wenn wir die Frage nach dem Willen als einem der Vernunft sich unterordnenden Begehren zu Ende führen.

Die Form der Tugend ist nun also gegeben, wie sie für jeden sittlichen Inhalt dieselbe ist; es fragt sich weiter: was ist der Inhalt für jene Form? was heißt: tugendhaft sein? Die Antwort, die Aristoteles hierauf giebt, ist ebenso genial als einfach, und zugleich durchaus im Geiste des echtesten Hellenentums gehalten. Wie überall, sagt er, so giebt es auch beim Handeln ein Zuviel, ein Zuwenig und eine richtige Mitte. Da nun das Zuviel als Übermaß, das Zuwenig als Mangel getadelt, die richtige Mitte zwischen jenen beiden Extremen gelobt wird, so besteht eben im Treffen dieser Mitte die Tugend und das tugendhafte Handeln. Nur darf man darunter nicht die arithmetische Mitte zwischen zwei Extremen verstehen, wie 6 die Mitte ist zwischen 10 und 2, sondern diese Mitte ist eine relative, nicht in Bezug auf den Gegenstand an sich, sondern in Bezug auf uns: wenn z. B. 10 Pfund zu essen zu viel, 2 Pfund zu

wenig ist, so ist darum nicht notwendig 6 Pfund das richtige Maß; für einen Milo z. B. wäre das zu wenig, für einen andern zu viel. Daß diese Mitte im einzelnen Fall die Vernunft, die Einsicht zu bestimmen hat, daß dies also die Aufgabe des Individuums als solchen ist, werden wir später noch hören. So definiert denn nun Aristoteles die Tugend als eine vorsätzliche Richtung des Charakters, welche in der für uns geltenden Mitte besteht, wie diese durch die Vernunft festgesetzt wird und wie der Verständige sie bestimmen wird[16]). Sie ist die Mitte zwischen zwei Lastern, deren eines aus dem Übermaß, das andere aus dem Mangel hervorgeht. So ist z. B. die Tapferkeit die richtige Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Selbstbeherrschung die Mitte zwischen Stumpfsinn und Zuchtlosigkeit. Natürlich stehen die beiden Extreme unter einander ferner, als die Mitte von jeder Seite für sich absteht, und so erscheint der Tapfere dem Feigen gegenüber als tollkühn, diesem gegenüber als feige. Auch steht die tugendhafte Mitte — sie ist ja keine arithmetische — der einen Seite oft näher als der andern, wie die Tollkühnheit der Tapferkeit ähnlicher ist als die Feigheit. Es hängt dies übrigens nicht bloß mit dem Gegenstand, sondern auch mit unseren individuellen Neigungen und Anlagen zusammen: das, wozu wir von Natur mehr neigen, scheint der Mitte mehr entgegengesetzt zu sein; so neigen wir von Natur mehr zur Lust, deshalb geraten wir leichter in Zuchtlosigkeit.

Nachdem nun so Aristoteles das Wesen der Tugend im allgemeinen dargelegt hat, geht er zu den einzelnen Tugenden über; denn im Unterschied von Plato in dessen erster Zeit setzt er von Anfang an eine Mehrheit der Tugenden voraus, was mit der Verlegung ihres Sitzes in den Willen statt in das Wissen zusammenhängt. Natürlich ist es vor allem seine Aufgabe, nachzuweisen, inwiefern jede einzelne Tugend der allgemeinen Definition entspreche, daß sie die richtige Mitte zwischen zwei Extremen sei. Und gerade hier in dieser Detailuntersuchung zeigt sich Aristoteles als einen gründlichen Kenner des menschlichen Herzens, als einen tiefen und feinen Beobachter, der viel erfahren und immer ein offenes Auge gehabt hat. Schade daß wir uns dabei auf das Allgemeinste beschränken und darauf verzichten müssen, die vielen treffenden Bemerkungen des Stagiriten zu wiederholen; denn, wie Hegel ganz richtig sagt, „je mehr man in das Detail geht, je interessanter wird es und je mehr findet man das Zusammenhalten der Gegenstände".

Die erste Frage, die sich hier erhebt, ist die: welche Ordnung und Reihenfolge wendete Aristoteles in der Aufzählung und Darstellung der Tugenden an? Hier ist nun zunächst von Schleiermacher[17]) dem Aristoteles der Vorwurf gemacht worden, „sein Haufen von Tugenden, denn anders verdienen sie nicht genannt zu werden, sei weder nach irgend einer Regel geordnet, noch haben sie sonst eine Vermutung für sich, als ob sie das Ganze der sittlichen Gesinnung umfaßten; und so fehle es an einem Prinzip für die Anwendung der allgemeinen Formel gänzlich". Richtig ist

hieran, daß Aristoteles wenigstens in der Ethik ein solches Einteilungsprinzip nicht ausdrücklich angegeben hat, so daß also, wenn dennoch seiner Aufzählung ein solches zugrunde liegen sollte, es von uns erst gesucht werden muß. Daß aber eines vorhanden ist, dafür sprechen, abgesehen von der ganzen systematischen Art des Aristoteles, welche Häcker[18]) mit Recht in erster Linie betont, auch die Worte, mit denen er zur Aufzählung der einzelnen Tugenden übergeht[19]), und noch manche sonstige Andeutungen[20]). Ehe wir aber die Frage entscheiden können, müssen wir natürlich die Reihe selbst kennen.

Aristoteles beginnt 1) mit der Tapferkeit, die er, wie schon gesagt, als ein Mittleres zwischen Feigheit und Verwegenheit bezeichnet; nachdem er das richtige Verhalten dem Fürchterlichen gegenüber dargelegt und das Wesen der Tollkühnheit und Feigheit gekennzeichnet hat, unterscheidet er die eigentliche von der politischen Tapferkeit, die auf einem inneren oder äußeren Zwang beruht; von der auf Erfahrung sich gründenden, handwerksmäßigen Kühnheit der Söldner; von dem Affekt des Mutes, und von der aus Vertrauensseligkeit oder Unwissenheit hervorgehenden Kühnheit. Die nächste Tugend ist 2) die Selbstbeherrschung, das richtige Verhalten in Bezug auf diejenige Lust, welche vom Tastsinn und Geschmack ausgeht, die Mitte zwischen Zuchtlosigkeit auf der einen und einer Eigenschaft auf der andern Seite, die keinen besonderen Namen hat, weil sie überaus selten und unter den Menschen kaum anzutreffen ist. Wem nichts als angenehm gilt und wem eins soviel ist als das andere, den kann der sinnlich naive Grieche eigentlich gar nicht mehr zu den Menschen rechnen. 3) In der Mitte zwischen Geiz und Verschwendung steht die Freigebigkeit, das richtige Verhalten in Bezug auf das Vermögen. Das Freiwillige dieser Tugend zeigt sich darin, daß das Geben gerne und mit Freuden geschieht, und dadurch macht diese Tugend zugleich den ästhetischen Eindruck des Schönen. 4) Nicht jedermanns Sache ist die Großherzigkeit, d. h. der schickliche Aufwand im großen. Die Einführung dieser Tugend kann uns zeigen, daß Aristoteles auch hier in der Tugendlehre ein Muster und ein Vorbild aller Tugenden geben will, und darum Tugenden aufzählt, die nicht jeder haben muß und kann. Zugleich weist dieselbe auch zurück auf das in der Lehre vom höchsten Gut Gesagte und rechtfertigt unsere Auffassung von den äußeren Gütern und ihrem Verhältnis zur Tugend. Das Zuwenig der Großherzigkeit ist kleinlicher Sinn im Ausgeben, das Zuviel der rohe und geschmacklose Aufwand, das Protzenthum, wie wir sagen würden[21]). 5) Das richtige Verhalten in Bezug auf Selbstschätzung und Ehre vor der Welt ist die Seelengröße oder Hochsinnigkeit, welche sich der Ehre für würdig hält, die sie verdient, wogegen sich der Aufgeblasene zu hoch, der Kleinsinnige zu gering wertet. Während aber diese Tugend wiederum nur für die auf den Höhen des Lebens stehenden, besonders begnadigten Naturen gelten kann — Zeller meint, bei der Beschreibung derselben habe dem Philosophen vielleicht sein großer Zögling vorgeschwebt, — ist

6) für gewöhnliche Menschen die richtige Mitte zwischen Ehrgeiz und völligem Mangel an Ehrgeiz, zwischem falschem Stolz auf der einen, und falscher Bescheidenheit auf der andern Seite eine Gemütsrichtung, der Aristoteles keinen Namen giebt, die wir aber am besten als den richtigen Stolz bezeichnen dürften. 7) Die Sanftmut hält die Mitte in Bezug auf die zornigen Affekte, die Mitte also zwischen Jähzorn und einem Mangel an Zornesmut im richtigen Moment und aus gerechtem Anlaß und gegen die rechten Personen. 8) Wer sich weder aus Gefallsucht noch in eigennütziger Absicht um zu schmeicheln angenehm machen will, aber auch nicht durch streitsüchtiges, mürrisches Wesen anderen lästig wird, den nennen wir einen Mann von Takt; 9) wer weder prahlt noch seine rühmlichen Eigenschaften verleugnet, ist wahrhaftig: dabei ist aber zu bemerken, daß es sich hier nur um eine gesellige Tugend handelt, während im übrigen die Wahrhaftigkeit von Aristoteles zur Gerechtigkeit gerechnet wird. 10) Gesellige Bildung ist ebensoweit entfernt von skurrilem Haschen nach Witz, der weder sich noch andere schont, als von einer Unbildung, die nichts zur Unterhaltung beiträgt und alles übel nimmt.

Nicht mehr eigentlich zu den Tugenden gehört die Schamhaftigkeit[22]), die sich frei hält von Schüchternheit auf der einen und Schamlosigkeit auf der andern Seite. Daß sie von Aristoteles nur im uneigentlichen Sinn den Tugenden beigezählt werden kann, hat einerseits seinen Grund darin, daß sie mehr Sache des Affekts, als des Willens ist und daher nicht von jedem verlangt werden kann. Diese Naturbasis der Schamhaftigkeit in ihrem engen Zusammenhang mit dem Körper zeigt sich ja schon darin, daß, wer sich schämt, rot wird. Andererseits ist der Tugendhafte überhaupt nicht in der Lage sich zu schämen, weil er sich hüten wird, etwas Schamloses zu thun. Es ist diese Ausführung überaus bezeichnend für Aristoteles als Griechen, dem naturalia non sunt turpia; daher kennt er jene moderne Schamhaftigkeit nicht, die vielfach unter affektierter Prüderie heimliche Lüsternheit verbirgt; und bezeichnend weiter für den Standpunkt der aristotelischen Ethik, die in großen Zügen ein Musterbild zu geben bemüht ist und darum mit einer negativen Tugend nichts anzufangen weiß. Nicht näher geht er auf die Nemesis[23]) ein, die in der Mitte steht zwischen Neid und Schadenfreude — auch das nur ein Verhalten der Affekte, aber wiederum echt griechisch gedacht, daß man es schmerzlich zu empfinden habe, wenn es denen, die es nicht verdient haben, gut gehe.

Wenn wir zu all' diesen genannten Tugenden noch die Gerechtigkeit hinzufügen, welche Aristoteles im fünften Buche seiner Ethik ausführlich behandelt, und die Mäßigkeit, welche er nicht eigentlich zu den Tugenden gezählt wissen will — wir werden auf beide alsbald zurückkommen, — so können wir nun der Lösung der oben aufgeworfenen Frage näher treten: welches Einteilungsprinzip hier walte? Man könnte zunächst sagen: unter den ethischen Tugenden treten die platonischen Kardinaltugenden in die erste Reihe, von welchen aber die Weisheit fehle, weil sie, wie wir sehen

werden, zu den dianoetischen Tugenden gehöre, während die Gerechtigkeit an den Schluß gestellt werde, weil sie von den übrigen wesentlich verschieden sei und mit besonderer Ausführlichkeit behandelt werden müsse, wenn man nicht etwa das fünfte Buch der Ethik dem vierten vorsetzen will. Allein das wäre doch zu äußerlich und würde nicht viel helfen zur Gliederung aller übrigen.

Bedenklich scheint mir auch Häcker's Versuch, der unterscheidet: 1) Tugenden, welche auf die Versittlichung des niedrigen, vernunftlosen Seelenteils, des θυμός und der ἐπιθυμία gerichtet sind, sofern diese als Triebe der Selbsterhaltung das nackte Leben zu verteidigen und zu erhalten streben; 2) politische Tugenden, die den Anteil des Einzelnen am Staat und seine Stellung zu demselben bestimmen; und 3) die Tugenden, welche die Geselligkeit und den freundschaftlichen Verkehr der Freien unter einander regeln und somit mehr der Annehmlichkeit des Daseins als dem Nutzen zu dienen bestimmt sind. Bedenklich an dieser Einteilung ist mir das, daß Häcker nach vorwärts seine Zuflucht nimmt zur Politik, wo allerdings eine Einteilung der Tugenden angedeutet wird [24]), aber eine andere als die in der Ethik angewandte. Nicht vorwärts in der Politik, sondern nur rückwärts in den vor der Ethik liegenden Teilen seiner Philosophie und in der Ethik selbst kann meines Erachtens der Einteilungsgrund gefunden werden, in der Psychologie einerseits, worauf Aristoteles selbst hinweist [25]), und in seiner Lehre vom höchsten Gut, von der Glückseligkeit andererseits. Tugend, äußere Güter und Lust gehören zur vollen Glückseligkeit in der von uns angegebenen Weise. Sollten nicht darnach auch die Tugenden sich gliedern und an einander gereiht sein? Ich glaube, man darf das fast voraussetzen und es läßt sich auch unschwer zeigen. 1) Reine Tugenden, Bethätigung der Sittlichkeit als solcher, Versittlichung des unvernünftigen Seelenteils, des θυμός und der ἐπιθυμία finden wir in den beiden ersten, der Tapferkeit und der Selbstbeherrschung. 2) Richtige Benützung der in den äußeren Gütern gegebenen Vorbedingungen für ein vollkommen glückliches, also auch tugendhaftes Leben wird durch die nächstfolgenden Tugenden erreicht, und zwar nach folgenden Kategorieen: a. Geld und Gut — Freigebigkeit und Großherzigkeit; b. Ehre — Seelengröße und Stolz; c. die auch zu den äußeren Gütern zu zählende Verbindung mit anderen Menschen — die geselligen Tugenden der Sanftmut, des Taktes, der Wahrhaftigkeit und der Bildung und endlich die, das ganze Verhältnis zu andern umfassende und normierende Tugend der Gerechtigkeit. Daran schließen sich 3) endlich diejenigen Tugenden an, welche das sittliche Verhalten zur Lust normieren, die Mäßigkeit also vor allem, welche freilich nur in uneigentlichem Sinne Tugend genannt zu werden verdient.

Wir haben im Bisherigen schon wiederholt die Gerechtigkeit genannt: sie behandelt Aristoteles mit ganz besonderer Ausführlichkeit im fünften Buche seiner Ethik, und es ist dies bezeichnend für den Philosophen, der den Menschen ein ζῷον πολιτικόν genannt hat, bezeichnend überdies,

wie juridisch er diese Tugend gefaßt hat. Zwar kennt er auch einen mehr ethischen Begriff der Gerechtigkeit, wornach sie die Tugend selbst ist, sofern sie sich auf andere bezieht, eine vollkommene und die ganze Tugend in ihrer Richtung nach außen. In diesem allgemeinen Sinn ist sie wie bei Plato die bedeutendste von allen Tugenden, und weder der Abend- noch der Morgenstern, sagt Aristoteles, ist so bewundernswert wie sie. Daher hat das Sprichwort nicht Unrecht, welches sagt, daß in der Einen Gerechtigkeit alle Tugenden eingeschlossen sind. Und diese allgemeine Gerechtigkeit wird in echt griechischer Weise auf das Gesetz zurückgeführt, welches ja die Tugenden gebietet, die Schlechtigkeit verbietet, und in diesem Sinn fällt das Gerechte zusammen mit dem Gesetzmäßigen, wie dies ähnlich auch bei Sokrates der Fall gewesen. So grenzt in dieser Tugend Ethik und Politik, Legalität und Moralität aufs engste zusammen, aufs neue ein Beweis, wie sich im Griechentum der Staat, das Gesetz, der Gesetzgeber in ganz anderer, in viel umfassenderer und tiefgreifenderer Weise geltend machen als in der modernen Welt: sie verbreiten sich über das ganze ethische Gebiet, sie beherrschen den ganzen Menschen, sie regeln sein Thun und Handeln, sie sind die objektiven ethischen Mächte der griechischen Welt.

Neben dieser Gerechtigkeit im weiteren Sinne des Worts, die bei Aristoteles ziemlich kurz wegkommt und von der namentlich nicht gezeigt wird, inwiefern auch sie wie alle andern Tugenden die Mitte sei zwischen zwei Extremen, giebt es aber nun noch eine spezielle Gerechtigkeit, welche sich auf den Besitz äußerer Güter bezieht und als das richtige Verhalten in Beziehung auf die Lust am Gewinn bezeichnet werden kann. Das Prinzip dieser Gerechtigkeit ist die Gleichheit, die ja eben nichts anderes ist als die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig. Man sieht aber sofort, welch' äußerliche Wendung hier jene allgemeine Definition der Tugend nimmt, wenn die Mitte nicht mehr im richtigen Verhalten des Subjekts, sondern in dem richtigen Maß der Güter, im Objekt, auf das sich die Gerechtigkeit bezieht, gesucht wird: an die Stelle psychologischer treten daher mathematische Maßbestimmungen, an die Stelle des Ethischen tritt das Juridische[26]).

Auch in dieser speziellen Gerechtigkeit unterscheidet Aristoteles wieder zwei Seiten: eine verteilende (*διανεμητικόν*) und eine ausgleichende (*διορθωτικόν*) Gerechtigkeit, von denen sich die erste auf die Verteilung der Güter, die zweite auf die Privatverhältnisse der Einzelnen unter einander bezieht, die teils freiwillige sind, wie Kauf und Verkauf, teils unfreiwillige, wie der (heimliche) Diebstahl oder die (gewaltsame) Körperverletzung. Da nun die von der Gerechtigkeit erstrebte Gleichheit keine absolute, sondern nur eine relative und verhältnismäßige ist, so ist die Aufgabe der Gerechtigkeit dies näher zu bestimmen. Da erklärt denn nun Aristoteles, daß die verteilende Gerechtigkeit die Gleichheit nach einer geometrischen Proportion zu schaffen habe, indem hier die Würdigkeit des Empfangsberechtigten entscheide, um wie viel er mehr oder weniger bekommen soll als

der andere; nehmen wir z. B. mit einem alten Commentator des Aristoteles an, A sei doppelt so würdig als B und erhalte 6 Drachmen, so würde B deren 3 zu bekommen haben, da sich verhält A : B = 6 : 3. Dagegen ist die Proportion bei der ausgleichenden Gerechtigkeit eine arithmetische; denn hier handelt es sich um die Wiederherstellung der Besitzsphäre eines Beleidigten und Beschädigten durch Abzug des entsprechenden Quantums von der Besitzsphäre des Beleidigers und Schädigers; dagegen kommt die Würdigkeit der Person hier nicht in Betracht. Das ausgleichende Gerechte ist somit die Mitte zwischen dem Gewinn und dem Verlust, wobei diese beiden Begriffe im weiteren Sinn gefaßt werden, so daß bis auf einen gewissen Grad auch der Begriff der Strafe darunter zu subsumieren ist; diese gehört jedoch in der Hauptsache nicht hieher, da ihr Zweck ähnlich wie bei Plato in die Besserung gesetzt, sie also als ein Erziehungsmittel in der Hand des Staates betrachtet wird. Der Vertreter dieser Gerechtigkeit gegenüber den streitenden Parteien ist der Richter, sozusagen „das lebendige Gerechte", die verkörperte Mitte. Man könnte meinen, damit falle die ausgleichende Gerechtigkeit zusammen mit dem Wiedervergeltungs- oder Talionsprinzip der Pythagoreer (*τὸ ἀντιπεπονθός*); gegen dasselbe verwahrt sich aber Aristoteles ausdrücklich, wenigstens in seiner rohen unterschiedslosen Anwendung, und läßt es nur bei Tauschgeschäften gelten, wo übrigens ebenfalls der Begriff des Relativen und Verhältnismäßigen Platz greift, da das Bedürfnis den Wert bestimmt, dessen Zeichen das Geld ist. Es ist hiemit von Aristoteles zum ersten Mal ein Gebiet betreten worden, das erst spät als Volkswirtschaftslehre selbständige Bedeutung gewonnen hat; diese junge Wissenschaft, deren Anfänge somit in der Ethik beschlossen sind, hat eben darum allen Grund ihre Herkunft nie zu vergessen. Umgekehrt wird man Aristoteles nicht allzustreng beurteilen dürfen, wenn er bei diesem ersten Streifzug auf ein fremdes und neues Gebiet manches übersieht, und wird Hildenbrand, der ja gewiß meist Recht hat mit seinen Einwendungen gegen die aristotelischen Bestimmungen dieser speziellen Gerechtigkeit, darin wenigstens nicht beistimmen, daß die Verwechslung von wirtschaftlichen und sittlichen Postulaten bei Aristoteles vom Übel sei. Sollte nicht in der That ein ökonomischer Fehler immer auch ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit sein?

Nachdem Aristoteles so im einzelnen dargelegt hat, was das Gerechte und das Ungerechte sei, giebt ihm die Bestimmung, daß die Gerechtigkeit die Mitte sei zwischen Unrechtthun und Unrechtleiden, Gelegenheit zur Lösung einiger weiterer an diesen Begriff sich knüpfender Fragen. Diese Bestimmung zeigt aber noch einmal aufs deutlichste, wie entschieden hier der äußerlich-juridische Gesichtspunkt vorherrscht, da das Unrechtleiden doch nur im objektiven, nicht im subjektiven Sinn Ungerechtigkeit genannt werden kann. Und darum tritt ihm auch hier wieder die Erwägung voran, daß es Gerechtigkeit nur im Staate geben könne; denn ohne Gesetz giebt es weder Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit. Dabei

unterscheidet nun Aristoteles staatliches und häusliches, und bei jenem wiederum natürliches (φυσικόν) und konventionelles (νομικόν) Recht, jenes ungeschrieben und allgemein giltig, dieses geschrieben und nur für einzelne Staaten und in einzelnen Staaten geltend. Hier liegt auch der Grund zu einer weiteren Tugend, der Billigkeit. Das geschriebene Gesetz kann immer nur die Mehrheit der Fälle im Auge haben und muß daher allgemein lauten. Kommt nun ein Fall, der in dieses Allgemeine nicht paßt, so verfährt man richtig, wenn man da, wo der Gesetzgeber dies außer Acht gelassen und durch seinen allgemeinen Ausdruck gefehlt hat, diese Auslassung so verbessert, wie der Gesetzgeber selbst es thäte, wenn er zugegen wäre, oder es gesetzlich bestimmt hätte, wenn er es vorausgesehen hätte. So ist das Billige ein Gerechtes und doch zugleich besser als das Gerechte, nämlich als ein gewisses gesetzlich fixiertes Gerechtes, ist mit einem Wort eine Verbesserung des Gesetzes. Wo eine solche einzutreten habe, sagt uns Aristoteles freilich nicht und kann es nicht sagen, er verweist dafür an den Takt des einzelnen [27]): daß er aber nicht zu großen Spielraum lassen will, sieht man aus der Bestimmung: man habe im Sinn und Geist des Gesetzgebers zu entscheiden. Es soll also nicht etwa eine Korrektur des summum jus durch moralische Erwägungen sein, sondern auch diese Tugend bleibt in den juridischen Schranken dieser ganzen Erörterung, ist nur eine Auslegung statt nach dem Buchstaben, nach dem Geist des Gesetzes, ist darum selber nichts anderes als Gerechtigkeit.

Wenn endlich Aristoteles noch die Frage aufwirft, ob man sich selbst Unrecht thun könne, so zersprengt diese das ganze juridische Gehäuse der aristotelischen Gerechtigkeitslehre. Zur Gerechtigkeit im subjektiven Sinn gehört wie zu jeder Tugend die Freiwilligkeit: man kann zwar ungerecht handeln, aber ungerecht ist man nur, wenn man freiwillig und mit Vorsatz Unrecht thut — eine Bestimmung, welche dazu dient, die im bürgerlichen Leben vorkommenden Rechtsverletzungen einzuteilen in solche, die hervorgehen aus Fahrläßigkeit, Ungerechtigkeit und Arglist. Ist nun die Gerechtigkeit die Mitte zwischen Unrecht thun und Unrecht leiden, so muß es auch auf Seiten des letzteren eine wirkliche Ungerechtigkeit geben, man muß freiwillig Unrecht leiden können. Daß aber dieses möglich sei, bestreitet Aristoteles ganz entschieden und muß er schon darum bestreiten, weil die Gerechtigkeit lediglich ein Verhalten gegen andere sein soll. Er leugnet daher z. B., daß der Bescheidene, der sich zu wenig zuzuteilen, sich also ungerecht zu behandeln scheint, dies wirklich thue: denn was er an Gütern preisgiebt, gewinnt er an Ehre; und der Selbstmörder schadet nicht eigentlich sich, sondern dem Staat, der daher den Selbstmord mit Ehrlosigkeit bedroht. Höchstens im uneigentlichen Sinn ließe sich von einer Ungerechtigkeit gegen sich selbst reden, sofern der vernünftige und unvernünftige Seelenteil einander gegenüber stehen wie der Herrscher dem Unterthan. Die Unklarheit und Unsicherheit, die in diesen letzten Abschnitten über die Gerechtigkeit Platz greift, hängt nun zwar allerdings zusammen mit der

Schwierigkeit, die objektive und subjektive, die juridische und die ethische Seite der Frage in Einklang zu bringen, ist aber ohne Zweifel teilweise wenigstens auch durch die mangelhafte Textgestaltung verschuldet, welche durch eine Umstellung einzelner Abschnitte allein jedenfalls nicht geheilt werden kann[28]): der ganze Schluß des fünften Buches von Cap. 9 an macht entschieden den Eindruck einer nicht von Aristoteles selbst herrührenden Redaktion.

4. Nachdem Aristoteles die ethischen Tugenden der Reihe nach besprochen und gezeigt hat, inwiefern sie die richtige Mitte seien zwischen zwei Extremen, geht er nun über zu den dianoetischen Tugenden. Ehe wir aber über den Zusammenhang reden können, in dem diese zu jenen stehen und die Frage beantworten können, inwieweit auch diese Tugenden ihre Stelle zu finden haben in der aristotelischen Ethik, müssen wir sie erst selbst kennen lernen. Sie haben natürlich ihren Sitz im vernünftigen Seelenteil. Aber auch diesen selbst wieder zerlegt er in zwei Teile: der eine, das Vermögen wissenschaftlicher Erkenntnis (*ἐπιστημονικόν*) hat es mit solchem zu thun, dessen Prinzipien sich nicht anders verhalten können, mit dem Notwendigen und Ewigen (*τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*); der andere, das Überlegungsvermögen (*λογιστικόν*), die Fähigkeit zu beratschlagen (*βουλευτικόν*) hat zu seinem Objekt, das, was auch anders sein kann (*τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν*), das Mögliche, erst Zukünftige; oder kurz gesagt, die Vernunftthätigkeit ist entweder theoretisch oder praktisch. Wahrheit ist nun die Aufgabe beider Teile der Vernunft; und die Fertigkeiten, in denen jeder dieser Teile vorzugsweise zur Wahrheit gelangt, sind die Tugenden beider Teile, wobei wir uns wiederum zu erinnern haben, daß der Begriff der Tugend (*ἀρετή*) bei Aristoteles in weiterem Sinn genommen wird als die beste Beschaffenheit hinsichtlich des einem jeden Ding eigentümlichen Werks.

Solcher Fertigkeiten sind es aber nun nicht, wie man zunächst erwarten könnte, zwei, sondern fünf: Wissenschaft (*ἐπιστήμη*), Kunst (*τέχνη*), Einsicht (*φρόνησις*), Verstand (*νοῦς*) und Weisheit (*σοφία*). Da Aristoteles neben oder vielmehr in der praktischen Vernunft noch die poietische unterschieden hat, deren Zweck nicht im Subjekt und seiner Handlung, sondern außer ihnen, in einem Hervorzubringenden liegt, so mußte man allerdings mindestens drei dianoetische Tugenden erwarten. Woher aber fünf? Doch sehen wir näher zu.

Die Tugend der theoretischen Vernunft ist die Wissenschaft, deren Gegenstand das Notwendige, nicht anders sein Könnende ist, die darum auf Syllogismus, nicht auf Induktion beruht. Im Bereich der praktischen, logistischen Vernunft giebt es zwei Fertigkeiten, Kunst und Einsicht. Beide haben es mit dem Möglichen zu thun, beide sind buleutisch, fallen der beratschlagenden Thätigkeit zu, und unterscheiden sich nur durch die Verschiedenheit der Gegenstände, über welche jede von ihnen beratschlagt. Und ein weiterer Unterschied ist der, daß die Einsicht schon an sich Tu-

gend ist, während die Kunst sich erst zur Tugend (ἀρετὴ τέχνης, die übrigens keinen besonderen Namen trägt) zu entwickeln hat, weshalb hier der, der freiwillig fehlt, vorzüglicher ist als der, welcher unfreiwillig fehlt, während bei der Einsicht und der Tugend überhaupt das Umgekehrte gilt [29]). Schwierig sind nun aber, um von der Einsicht zunächst noch zu schweigen, die zwei andern dianoetischen Fertigkeiten, Verstand und Weisheit. Sie beide gehören im Unterschied von Kunst und Einsicht, wie die Wissenschaft der theoretischen Vernunft an. Allein während es sich bei der Wissenschaft um die vermittelnde Thätigkeit des Syllogismus handelt, hat der Verstand die obersten Prinzipien alles Wissens und Schließens zu liefern, sein Objekt ist das Notwendige, sofern es ein Unbedingtes ist. Wie er aber im theoretischen Syllogismus das Allgemeine liefert, so im praktischen — ohne selbst praktisch zu werden — das ebenso unbeweisbare Einzelne, er ist jedem Wahrnehmungsurteil immanent, fällt in dieser Funktion mit der Wahrnehmung zusammen. Und daß diese beiden Seiten nicht soweit auseinanderliegen, das zeigt die Induktion, in der sich beide aufs engste berühren und verbinden [30]): er ist also die Tugend der Induktion, wie die Wissenschaft diejenige des Syllogismus ist. Und die Vereinigung dieser beiden, des Verstandes und der Wissenschaft ist endlich die Weisheit, doch nicht so, daß sie beide nach ihrem ganzen Umfang in sich schlöße, vielmehr bezieht sie sich nur „auf die ehrwürdigsten Dinge" [31]), d. h. auf alles beweisbare und unbeweisbare Wissen von absoluter Allgemeingültigkeit. Ihr Objekt ist also die von Aristoteles „Theologie" genannte erste Philosophie oder wie wir sagen würden: die Metaphysik. So durchbricht diese Tugend freilich gewissermaßen die streng logische Einteilung, indem sie als höchste theoretische Tugend den übrigen koordiniert wird, ohne es genau genommen zu sein. Allein Aristoteles ist Philosoph genug, um der eigentlich philosophischen Tugend einen besondern Platz anzuweisen, selbst auf die Gefahr hin, damit die streng systematische Gliederung zu durchbrechen.

Von allen diesen dianoetischen Tugenden ist aber nun für die Ethik die Einsicht, diese Tugend der praktischen Vernunft im engeren Sinn, bei weitem die wichtigste. Sie ist eine beratschlagende Thätigkeit und als solche unterschieden vom wissenschaftlichen Suchen, dessen Ziel eine Erkenntnis ist, während sie als εὐβουλία in eine Handlung ausmündet und in der Richtigkeit (ὀρθότης) ihren Zweck erreicht. Ihr Inhalt ist nicht nur das Allgemeine, die oberen Prämissen des praktischen Syllogismus, sondern auch und mehr noch als jenes das Einzelne: die Erwerbung von Erfahrungskenntnissen ist in erster Linie zum Handeln notwendig und daher berührt sie sich hierin mit der Wahrnehmung [32]). Sie ist aber zugleich auch eine epitaktische Thätigkeit, verschieden von der Verständigkeit (σύνεσις), die nur kritisch ist, deshalb aber doch nicht identisch mit der Gewandtheit (δεινότης), der das Vorsätzliche und damit aller moralische Wert abgeht: diese ist mehr instinktiv glücklich in Erreichung des Zweckdienlichen, und

kann daher als Verschlagenheit (πανουργιά) auch im Dienste des Schlechten verwendet werden. Dagegen ist die Einsicht nicht denkbar ohne die Tugenden des Willens: in ihnen hat sie erst ihre Realität, mit ihnen ist sie unauflöslich verbunden und verknüpft. Und das Wie dieser Verknüpfung ist ein ganz klares: die Einsicht ist es, welche im einzelnen Fall das richtige mittlere Verfahren bestimmt, das die philosophische Disziplin der Ethik in seiner Allgemeinheit als Prinzip aufgestellt hat und dem einzelnen als obere Prämisse an die Hand giebt; sie ist der ὀρθὸς λόγος, der bestimmt: οὗ δεῖ und ὡς δεῖ; und so wird das allgemeine Prinzip der aristotelischen Tugendlehre vom Mittelmaß, das einzuhalten sei, im einzelnen praktischen Fall der Entscheidung der Einsicht untergeordnet und auf die Spitze des Subjektivismus gestellt. Dem φρόνιμος, dem Einsichtigen bleibt es im einzelnen Fall überlassen, ganz souverän zu bestimmen, was zu thun sei und was nicht. Und nun erst verstehen wir den aristotelischen Tugendbegriff völlig, wenn er sagt: „die Tugend ist eine Fertigkeit, eine Gemütsrichtung nicht bloß nach der rechten Vernunft, sondern mittelst der rechten Vernunft“[83]). Allein wie denkt sich nun Aristoteles diese Verbindung des ethischen und des dianoetischen Prinzips? Zunächst scheint es entschieden so, als ob das ethische Prinzip, der Wille, das Begehren, dem dianoetischen, der Einsicht, sich schlechterdings unterzuordnen habe. Allein damit fiele Aristoteles in die sokratisch-platonische Lehre zurück, über die er ja entschieden hinausstrebt, um dem Begehren und Wollen zu seinem Recht zu verhelfen. Daher weist er umgekehrt wieder die Initiative dem Wollen zu: das Ethische bestimmt als Natürliches das Ziel, während die Einsicht nur die Mittel zur Erreichung desselben als eines an sich schon guten und sittlichen lehrt, die wirkliche (κυρία), auf Einsicht aufgebaute Tugend hat zu ihrer Voraussetzung die natürliche (φυσική) Tugend, wir könnten sagen, die sittlichen Triebe und Instinkte, welche zur menschlichen Natur an sich gehören: die Einsicht „dient also“, wie Eucken[84]) richtig sagt, „vielmehr dem Willen als daß sie seine Richtung bestimmt; der Wille macht sein Recht als Grundkraft geltend, er giebt dem durch die Vernunft Erkannten erst seine Bedeutung für das Handeln“. Der Zirkel, der hierin liegt, daß der Wille gut werden soll dadurch, daß er der Einsicht folgt, und doch um ihr folgen zu können, schon von Natur diese Richtung aufs Gute haben muß, — diesen Zirkel haben die Neueren alle wohl erkannt. Zurückzuführen ist er einerseits auf die psychologischen Schwierigkeiten, welche sich dem Stagiriten in dem Verhältnis des Wollens zum Wissen darboten, andererseits auf die metaphysisch-ethischen Schwierigkeiten, welche in seiner von Sokrates und Plato herstammenden teleologischen Weltanschauung begründet sind: indem er an dieser festhält und doch andererseits auch in der Ethik als Empiriker und Realist seinen Blick auf das Einzelne und Besondere, auf das natürlich Gegebene und Seiende richtet, was ja eben der größte Vorzug seiner Ethik ist, verwickelt er sich

in diesen Widerspruch, der uns hier am Schluß des sechsten Buchs in so bedenklicher Weise entgegenklafft.

Und nun noch einmal zurück zur Frage, welche Stellung dieses sechste Buch der Ethik mit seinen Ausführungen über die dianoetischen Tugenden im ganzen System einnimmt? Eine selbständige jedenfalls nicht: die Ethik hat es zu thun mit dem Ethischen, also auch mit den ethischen Tugenden. Nun gehört aber zu ihrer Vollendung der *ὀρθὸς λόγος*, die Einsicht als das sie Bestimmende, sie muß also in dieser ihrer Verbindung mit der natürlichen Tugend untersucht werden. Zu dem Behuf ist es aber nötig, sie von den ihr verwandten übrigen dianoetischen Tugenden genau abzuscheiden, von der Wissenschaft, der Kunst und dem Verstande; und in der That geht Aristoteles in der Bestimmung dieser Begriffe nicht weiter als es hiefür nötig ist. Die ganze Untersuchung hat also keinen selbständigen Wert, wie das namentlich Zeller[85]) dargethan; nur das über die Weisheit Gesagte, müssen wir hinzufügen, überschreitet diese von dem nächsten Zwecke gesteckten Grenzen und gewinnt selbständige Bedeutung: denn sie lag zwar nicht dem Ethiker, aber dem Philosophen vorzugsweise am Herzen. Und damit löst sich auch die Frage nach der Zahl dieser dianoetischen Tugenden dahin, daß die vier ersten den ganzen Kreis derselben ausfüllen, indem sie gewissermaßen als allgemeine Tugend-Kategorieen an der Spitze stehen; daß aber neben der Weisheit als spezieller Tugend noch viele andere koordinierte Tugenden existieren, versteht sich von selbst und geht aus einer Reihe beiläufig erwähnter speziellerer Tugendbezeichnungen hervor.

5. Noch ist die Tugendlehre des Aristoteles nicht erschöpft. Zwei Grenzbegriffe sind es zunächst, die er kurz erwähnt: an der oberen Grenze der Tugend steht eine übermenschliche, heroische und göttliche Tugend, die den Göttern eignet, bei Menschen aber sich kaum findet. Und ebenso selten ist an der untern Grenze die tierische Wildheit, welche am ehesten noch bei rohen Völkern oder in Folge von körperlichen Krankheiten vorkommen dürfte. Menschlich dagegen ist auf der Seite des Tadelnswerten die Unmäßigkeit, Weichlichkeit und Üppigkeit, denen als richtiges Verhalten die Mäßigkeit (*ἡ ἐγκράτεια*) gegenübertritt. Hier erklärt sich Aristoteles am entschiedensten gegen die sokratische Lehre, daß niemand freiwillig d. h. wissend Böses thue. Denn der Unmäßige weiß, daß das was er thut, schlecht ist, und thut es in seiner Leidenschaft (*διὰ πάθος*) dennoch, während der Mäßige, weil er weiß, daß die Begierden schlecht sind, ihnen vermöge seiner Vernunft (*διὰ τὸν λόγον*) nicht folgt. Die Begierde überwältigt also das vorhandene Wissen: dieses, der Obersatz des praktischen Syllogismus, das allgemeine Gesetz bleibt, und nur der Untersatz des Schlusses, die Subsumierung des speziellen Falls unter das allgemeine Gesetz fehlt dem vom Affekt Ergriffenen, und insofern freilich wird nicht das eigentliche Wissen des Allgemeinen, sondern nur das sinnliche Wissen des einzelnen vom Affekt überwältigt. Am wichtigsten aber ist das Ver-

hältnis der Mäßigkeit zur Selbstbeherrschung, der Unmäßigkeit zur Zuchtlosigkeit: was der sich selbst Beherrschende und der Zuchtlose mit Vorsatz thun, das thut der Mäßige und Unmäßige ohne Vorsatz. Damit ist freilich auf einmal klar, warum Aristoteles die Mäßigkeit nicht als Tugend kann gelten lassen: ihr fehlt ja das charakteristische Merkmal derselben, die Vorsätzlichkeit, welche eben durch das Dazwischentreten des Affekts aufgehoben wird. So gleicht der Unmäßige einer Stadt, welche alles Nötige beschließt und gute Gesetze hat, aber sie nicht anwendet; der Zuchtlose dagegen einer Stadt, die zwar die Gesetze anwendet, aber Gesetze, die schlecht sind. Schlechter ist natürlich der, der ohne Begierde, ohne Affekt etwas Schlechtes thut, als der, welcher in heftiger Begierde oder im Zorn dasselbe thut; schlechter ist somit der Zuchtlose als der Unmäßige. Empfindet ja doch der Zuchtlose nicht einmal Reue über das, was er gethan, während die Unmäßigen der Reue zugänglich sind; jener ist unheilbar, dieser heilbar, jener handelt heimlich, dieser offen, jener ist fortwährend unsittlich, dieser nicht. Zwar handelt auch der Unmäßige freiwillig, weil er weiß was er thut; aber er ist nur ein halber Schlechter, weil seine Vorsätze gut sind. Übrigens giebt es zwei Arten von Unmäßigkeit, eine Unmäßigkeit der Schwarzgalligen (der Melancholiker), welche überhaupt nicht überlegen, und eine solche, welche zwar überlegt, aber nicht bei dem beharrt, was sie überlegt hat. Jene ist leichter zu heilen als diese.

Aber auch nach ihren Objekten lassen sich verschiedene Arten von Unmäßigkeit unterscheiden. Lust und Schmerz ist das Gebiet wie der Selbstbeherrschung, so auch der Mäßigung. Notwendig sind von den Lustgefühlen diejenigen, welche zur Befriedigung des körperlichen Bedürfnisses dienen, anderes ist zwar nicht notwendig, wird aber dennoch um seiner selbst willen begehrt, so die Ehre, der Reichtum und ähnliche Güter und Genüsse. Unmäßigkeit in Beziehung auf jene ersten, körperlichen Genüsse bezeichnet Aristoteles als Unmäßigkeit schlechthin (ὁ ἁπλῶς ἀκρατής), während die andere durch einen Beisatz bezeichnet werden muß, z. B. Unmäßigkeit im Gelderwerb oder in der Ehre oder im Zorn. Jene erstere kann man im Unterschied von der Festigkeit auch Weichlichkeit nennen und sie gerade berührt sich mit der Zuchtlosigkeit, mit der sie das Objekt gemein hat. Dabei ist nicht zu vergessen, daß das Unsittliche nicht in den Objekten liegen kann; denn Aristoteles erklärt ja die Lust, wenn sie nur schön ist, für etwas Begehrenswertes, und nur das Übermaß des Strebens nach ihr ist verwerflich. Auch ist die Unmäßigkeit im Zorn derjenigen der Begierden vorzuziehen: denn der Zorn ist wie ein übereifriger Diener, der zwar auf den Befehl der Vernunft hört, aber hinausläuft, ehe er ihn ganz gehört hat. Dagegen hört die Begierde überhaupt nicht auf die Vernunft, sondern stürzt sich ohne weiteres auf das Angenehme, flieht blindlings den Schmerz.

Von Wichtigkeit ist endlich noch die Bemerkung, daß die Unmäßigkeit, welche aus Gewöhnung entstanden sei, leichter geheilt werden könne, als

die von Natur vorhandene; doch gleiche auch die Gewöhnung der Natur, zu der sie ja schließlich als zu einer „andern Natur“ werde. Es hängt dies zusammen mit der geistreichen Bemerkung, daß wie der Leib früher entstehe als die Seele, so auch der unvernünftige Teil früher sei als der vernunftbegabte. Leidenschaft und Wollen und Begierde finden sich bei den Kindern, sobald sie geboren werden; das Nachdenken aber und die Vernunft entwickeln sich naturgemäß erst bei fortschreitendem Alter[36]). Es ist also die Natur oder falsche Gewöhnung die Quelle der Unmäßigkeit. Wo die Begierden zu stark sind und ihre Richtung eine fehlerhafte ist, da ist der Mensch unmäßig, (denn daß sie zu schwach sind und der Mensch unvernünftig sich abwendet von der Lust, ist kaum zu befahren, sagt der naive Grieche); wo die Vernunft herrscht und die Begierden überwunden sind, da ist der Mensch tugendhaft und beherrscht sich selbst. Wo aber die Begierde noch ein Moment bildet im ethischen Leben, wo die Selbstbeherrschung noch nicht zum Prinzip erhoben, wo noch nicht aller Kampf beendigt, der Sieg noch nicht entschieden ist, da ist der Mensch mäßig, wenn er sich im einzelnen Fall nicht von ihr fortreißen läßt. Die Mäßigkeit ist somit eine Vorstufe der Tugend, noch nicht die Tugend selbst, beruhend auf einem gewissen natürlichen Gleichgewicht oder auf einer tüchtigen und richtigen Gewöhnung. Ganz klar kann aber die Stellung der Mäßigkeit deshalb nicht sein, weil das Verhältnis von Willen und Einsicht kein klares, der Begriff des Willens ein sehr unbestimmter ist. Und so ist es überaus bezeichnend, daß zwar die negative Seite, das Überwiegen des unvernünftigen Seelenteils, genügend behandelt wird, dagegen das Positive der Mäßigkeit sehr kurz wegkommt. Sie wäre eine Eigenschaft des bloßen Willens ohne Dazwischentreten der Einsicht: aber entweder sinkt sie damit herab zur Naturanlage, sei es auch zu einer durch Gewöhnung entstandenen zweiten Natur, und dann hat sie mit der Tugend überhaupt nichts zu schaffen, dann kann sie nicht einmal freiwillig sein; oder aber sie ist wirklich eine Tugend des Willens, dann muß sie doch ein Anlehen beim Wissen machen, denn dazu ist das Wollen von Aristoteles zu wenig selbständig und hinreichend ausgestattet, um für sich allein die Quelle einer solchen freiwilligen Reaktion gegen den unvernünftigen Seelenteil zu werden. Es ist, wie man sieht, derselbe Widerspruch, der uns beim Verhältnis des Willens zur Einsicht schon einmal entgegen getreten ist.

6. Wir haben schon bei der Gerechtigkeit, die sich Aristoteles in erster Linie als ein Verhältnis zu anderen denkt, gesehen, daß der Mensch als sittlich handelnder in Verbindung zu treten hat mit anderen Menschen: es ist an der Zeit, daß wir dieser sittlichen Lebensgemeinschaft näher treten. Dabei liegt es nahe, bei einem Griechen sofort an das Leben im Staate zu denken. Aber in die Mitte zwischen Ethik und Politik im engeren Sinn stellt sich ein einfacheres Verhältnis, die Freundschaft (φιλία), von der Aristoteles im achten und neunten Buche seiner Ethik handelt. Das Hohelied der Freundschaft — so könnte man diese Partie der Niko-

machischen Ethik nennen, vielleicht das Schönste, was Aristoteles geschrieben hat, und zugleich wieder ein Beweis von der ganz einzigen Menschen- und Weltkenntnis des Philosophen.

Aristoteles faßt, das müssen wir hier vorausschicken, Freundschaft in einem etwas weiteren Sinn als wir: er rechnet zu ihr noch gewisse äußerliche Verbindungen politischer und juridischer Art, die wir nicht mehr als Freundschaft zu bezeichnen pflegen, und andererseits tritt sie wieder an die Stelle dessen, was wir allgemeine Nächstenliebe nennen, obgleich sie Aristoteles ausdrücklich von der Liebe geschieden wissen will. In ersterer Beziehung steht sie der Gerechtigkeit nahe, da sie wie diese in jeder Gemeinschaft ihre Stelle hat und sich auf dieselben Gegenstände und Personen bezieht. Und damit hängt auch zusammen, daß sie von Aristoteles geradezu für eine Tugend erklärt wird[87]), während wir sie als eine einzelne Gestaltung sittlicher Lebensgemeinschaft aufzufassen gewohnt sind. Sie ist bei Aristoteles gerade das spezifisch sittliche Moment im Verhalten zu andern, das wir an der allzu juridischen Bestimmung seines Gerechtigkeitsbegriffes vermißt haben. „Während sich in der Gerechtigkeit das Ordnungsprinzip des Gemeinlebens verwirklicht“, sagt K. Hildenbrand[88]), „findet in der Freundschaft das ethische Einigungsprinzip desselben seine Ausgestaltung“. Um aber zu begreifen, wie Aristoteles dieses gerade unter der Form der Freundschaft suchen und finden konnte, darf man nicht vergessen, einmal daß in der ganzen sokratischen Schule der Kultus der Freundschaft, wie er zunächst zwischen Schüler und Lehrer bestand, besonders gepflegt wurde, weiter daß derselbe überhaupt in Griechenland niemals fehlte, daß er aber ganz besonders in der Zeit der sinkenden und sich lockernden Staaten in den Vordergrund treten mochte, und endlich, daß es Aristoteles gelang in seinem Zögling Alexander einen Freund zu gewinnen, der ihn wohl berechtigte, die Freundschaft so hoch zu stellen, wie er es gethan.

Vor allem erklärt nun Aristoteles die Freundschaft für etwas Notwendiges und Unentbehrliches. Der Glückliche bedarf des Freundes: denn gerade das größte aller Güter, ein Freund, darf ihm zu seinem Glück nicht fehlen. Und wenn die Tugend der Hauptbestandteil des Glücks ist, so erwächst ja aus dem Zusammenleben mit Freunden für gute Menschen eine Art Übung in der Tugend; und überdies bedarf man der Freunde, um an ihnen seine Tugend anwenden, um ihnen Gutes thun zu können. Der Unglückliche aber bedarf erst recht eines Freundes, der ihn unterstützt oder doch wenigstens mit ihm trauert. Jedes Alter bedarf ihrer: denn sie behütet die Jugend vor Fehlern, sie gewährt dem Alter Pflege und Hilfe, sie bietet den in der Blüte des Lebens Stehenden Gelegenheit zu schönen Handlungen. Aber nicht nur notwendig, auch schön ist die Freundschaft, schön in jener echt griechischen Bedeutung des Worts, wo das ästhetische und das sittliche Moment noch zusammenfallen, und darum wird sie auch von allen gelobt.

Worauf beruht nun aber dieses Verhältnis? Weder die Ansicht, daß die Gleichheit die Menschen zusammenführe, noch die andere, daß sich die einzelnen zu ergänzen haben, daß also gerade das Entgegengesetzte sich anziehe, befriedigt Aristoteles. Er unterscheidet vielmehr drei Motive: das Gute, das Angenehme und das Nützliche. Auf jedes von diesen dreien kann sich ein Freundschaftsverhältnis gründen, sie ist also nicht nur unter Guten möglich; im Gegenteil lieben sich die meisten Menschen um irgend eines Nutzens oder einer Annehmlichkeit willen. Aber freilich solche Freundschaften lösen sich leicht auf. Denn das Nützliche ändert sich, und fällt der Nutzen fort, so fällt auch die Freundschaft dahin. Und ähnlich ist's mit der auf der Lust beruhenden Liebe: sie eignet namentlich der Jugend. Aber rasch und leidenschaftlich wie solche Jugendfreundschaften geschlossen werden, lösen sie sich auch wieder auf — eine Bemerkung, die zwar gewiß auch für uns noch immer richtig, für die Griechen aber doppelt giltig war, weil dieser Liebeslust auch zwischen Männern meist ein sinnliches Element beigemischt war.

Daß nun auf Grund der Lust und des Nützlichen auch schlechte Menschen Freunde sein können, versteht sich von selbst. Vollkommene Freundschaft dagegen ist doch nur möglich zwischen Menschen, die gut und in der Tugend einander gleich sind. Hier verlangt jeder nach dem Guten für den andern, liebt im andern das Gute und ist selbst wiederum für den Freund ein Gut. Diese Art der Freundschaft hebt die beiden andern nicht auf, sondern nimmt sie in sich auf. Gute Menschen sind sich angenehm, denn sie lieben das Gute wie in sich, so im andern als etwas Eigenes und Verwandtes. Auch nützlich sind solche Freunde einander in der Ausübung der Tugend und sollen es immer mehr für einander werden. Und darum ist diese Art der Freundschaft auch in Bezug auf Dauer vollkommen, sie währt so lange als die Freunde gut bleiben, und die Tugend ist dauerhaft.

Aber auch hier, wie in der Frage nach dem höchsten Gut denkt Aristoteles real genug, um zu wissen, daß auch gewisse äußere Bedingungen zum Bestand der Freundschaft nötig sind. Ein gewisses längeres Zusammenleben, die Möglichkeit des Zusammenkommens ist für die Entstehung und den Bestand derselben unumgänglich. Der fehlende Umgang löst die Freundschaft auf; es bleibt höchstens ein allgemeines Wohlwollen übrig. Daher entsteht auch bei mürrischen und älteren Personen selten eine wahre Freundschaft, weil hier das Moment des Angenehmen allzusehr fehlt. Auch ist echte Freundschaft mit vielen nicht möglich; denn das Pathos in der Freundschaft pflegt sich meist nur Einem zuzuwenden. Jedenfalls ist in der Praxis nur eine solche mit Einem oder wenigen anzuraten. Auch sind allzugroße äußere Unterschiede zwischen Freunden unstatthaft: zwischen Mensch und Gott, zwischen einem Privatmann und einem König, zwischen einem gewöhnlichen und einem hochgebildeten Menschen ist keine Freundschaft möglich; denn hier leistet der eine dem andern

nicht dasselbe. Freilich ist das nicht absolut notwendig, wie das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, zwischen Mann und Frau beweist. Nur muß dann in solchen Fällen, das fordert die Gerechtigkeit, der Höherstehende und Nützlichere mehr geliebt werden als er den andern liebt, die Liebe muß dem Wert entsprechen — eine überaus feine Anmerkung des Aristoteles, die sich freilich mit den gewöhnlichen Deklamationen über die selbstlose Hingabe des Freundes schlecht verträgt. Aber Aristoteles ist eben kein hohler Deklamator, sondern ein erfahrener Mann und feiner Beobachter des menschlichen Herzens. Übrigens ist die Freundschaft, als die Tugend des Liebens selbst auch Gleichheit schaffend und so kann sie bis auf einen gewissen Grad auch unter Ungleichen, wenn die Ungleichheit nur keine zu große ist, in vollkommener Weise bestehen.

Im Folgenden geht nun Aristoteles dazu über, die verschiedenen Gestaltungen der Freundschaft im Leben aufzuzeigen, wobei er wie schon gesagt, das Wort in viel weiterem Sinn als wir gebraucht. Die Staatsgemeinschaft selbst kann nicht ohne Freundschaft bestehen, sie bildet ja vielmehr auch in ihr das sittliche Moment. Für den König besteht die Freundschaft gegen seine Unterthanen darin, daß er sie im Wolthun überragt, es ist eine ungleiche Freundschaft und sie gleicht auch hierin dem Verhältnis des Vaters zu seinem Sohne. Die Aristokratie gleicht dem Verhältnis von Mann und Frau: jeder erhält hier den seiner Tugend entsprechenden Anteil. In der Timokratie endlich herrscht völlige Gleichheit wie bei Brüdern. Wo dagegen nichts oder nur wenig mehr von Freundschaft zu spüren ist in einem Staate, da entartet die Verfassung zur Tyrannis oder Oligarchie oder Demokratie. So unterscheidet Aristoteles genossenschaftliche (*κοινωνικαί*), verwandtschaftliche (*συγγενικαί*) und kameradschaftliche (*ἑταιρικαί*) Freundschaften, und unter den auf den Nutzen begründeten Verbindungen speziell wieder gesetzliche Freundschaft, die dem geschriebenen Recht entspricht, und sittliche Freundschaft, die aber auch auf der Voraussetzung beruht, daß der Leistung eine Gegenleistung folge.

Daß nun in den meisten dieser Verhältnisse Zwistigkeiten ausbrechen, daß die Verbindung sich auflösen kann, versteht sich von selbst: wo der Nutzen aufhört, wo die Lust ein Ende hat, wo die Ungleichheit zu groß wird, da ist es auch um die Freundschaft meist geschehen. Wie steht es aber um die auf dem Guten beruhende und zwischen Guten abgeschlossene Freundschaft? Soll man der Freund dessen bleiben, den man für einen guten Menschen gehalten hat, der aber schlecht geworden ist? Verpflichtet ist man hiezu nicht, meint Aristoteles; aber vielleicht noch richtiger ist es, die Besserung eines solchen zu versuchen. Und eine zweite kasuistische Frage ist die, ob, wenn einer der Freunde tugendhafter würde und den andern allmählich weit darin zurückließe, der erste noch Freund des andern bleiben solle? Aristoteles verneint das, denn allzugroße Verschiedenheit hebt ja die Freundschaft auf; aber er fordert, daß man wenigstens immer der früheren Gemeinschaft eingedenk bleibe.

Noch unterscheidet Aristoteles von der Freundschaft das Wohlwollen (εὔνοια), das nicht auf Gegenseitigkeit beruht wie jene und keine eigentliche Liebe erfordert, aber doch der Anfang der Freundschaft ist, sofern man dem andern alles Gute wünscht, freilich ohne selbst etwas dazu zu thun. Mehr politischer Art ist die Einmütigkeit (ὁμόνοια), die er deshalb politische Freundschaft (πολιτικὴ φιλία) nennt; doch besteht sie auch unter Einzelnen, kann aber, wie die wahre Freundschaft nur unter Guten dauernd sein, während Schlechte sich notwendig bald entzweien. Und endlich redet er noch von dem Verhältnis dessen, der Wohlthaten giebt, zu dem, der sie empfängt. Treffend sagt er, es verhalte sich hier ähnlich wie bei Künstlern: jeder liebe sein Werk mehr als er von diesem geliebt würde, wenn es lebendig wäre; und so sei auch die Wolthat das Werk des Wohlthäters, das er darum liebe und als schönes Werk doppelt liebe. Und es bleibe schön auch in der Erinnerung, während das Wolthaten empfangen nur nützlich sei, der Nutzen aber vergehe.

Endlich entsteht noch die Frage, ob man sich selbst oder die andern mehr zu lieben habe? Man tadelt die Selbstsüchtigen als solche, die sich mehr als andere an Geld, Ehre und sinnlicher Lust zuteilen, und tadelt sie mit Recht. Wer aber das Schönste und Beste sich zuzuteilen bemüht ist, nämlich die Tugend, der wird gelobt und mit Recht gelobt. Das ist die wahre, sittliche Selbstliebe des Tugendhaften, der für Freunde oder Vaterland alles hingiebt, ja selbst in den Tod geht, um dafür das sittlich Schöne sich zu gewinnen. So wird die wahrhaft sittliche Selbstliebe zur vollkommenen Selbstlosigkeit in allem übrigen, und ist somit völlig vereinbar mit hingebendster Freundschaft.

6. Schon in der Freundschaft und in dem natürlichen Streben der Freunde, mit einander zu leben und zusammenzusein hat sich der Geselligkeitstrieb des Menschen geäußert. Und derselbe natürliche Trieb, nur weit vollendeter und umfassender, tritt zu Tage im Staat, worin er erst zu seiner Verwirklichung kommt. Dies führt uns auf das Verhältnis der Politik zur Ethik, der Ethik zur Politik. Aristoteles faßt wie schon erwähnt beide Disciplinen zusammen unter dem gemeinsamen Namen der Politik im weiteren Sinn, und schon daraus sehen wir, daß ihm als Griechen die Politik die Hauptsache, wichtiger ist als die Ethik. Er sagt aber auch ausdrücklich[39]), daß zwar das Gute für den Einzelnen dasselbe sei wie für den Staat, daß aber doch das Gute des Staates als das Größere und Vollkommenere erscheine, sowohl seiner Gewinnung wie seiner Erhaltung nach; denn wenn auch das Gute bei dem Einzelnen liebenswert sei, so sei es bei einem Volke oder Staate doch noch schöner und göttlicher. Und da ihm der Mensch ein ζῷον πολιτικόν ist, so kann er erst im Staat ein ganzer und voller Mensch werden und vollendet sich erst hier das rein und echt Menschliche. Namentlich ist die Gerechtigkeit, diese Tugend gegen andere, nur im Staate möglich; ohne Gerechtigkeit aber und ohne Tugend ist der Mensch ein Gott oder — ein Tier, und

in diesem letzteren Fall das verruchteste und wildeste Geschöpf. Und wo anders kann der Mensch die Erziehung zur Tugend, die Aristoteles fordert, finden und suchen, als im Staat? Der Gesetzgeber muß durch seine Gesetze den Menschen tugendhaft machen, zur Tugend heranziehen und an sie gewöhnen; denn die Glückseligkeit und eben damit auch die Tugend ist, wie der Endzweck des Einzelnen, fast ebenso auch derjenige des Staates. Und so sind Ethik und Politik bei Aristoteles unter den Gesichtspunkt der Pädagogik gestellt: beide sind dazu da, der Einsicht, der *φρόνησις* den Inhalt zu liefern, nach welchem sie im einzelnen Fall entscheidet, und dieselbe praktische Vernunft, welche im Individuum wirksam ist, hat als politische das Gemeinwohl im Auge.

Wenn aber trotzdem Aristoteles die Frage, ob die Tugend eines guten Bürgers und eines guten Menschen dieselbe sei, verneint, so beweist das, wie klar und genau er seine Zeit und seine Zeitgenossen kennt. Denn in dem Idealstaat, den er konstruiert, da freilich muß und wird beides ohne weiteres zusammenfallen. In Wirklichkeit ist dies aber kaum je der Fall; denn die bestehenden Staaten bleiben alle hinter jenem Ideal zurück, das gute Menschen schafft und von guten Menschen konstituiert wird[40]).

Damit ist Aristoteles über die griechische Anschauung hinausgeschritten, wie wir sie bei Sokrates gefunden haben, wornach gut sein identisch ist mit: den Gesetzen gemäß leben und ein guter Bürger sein. Es ist dies zugleich ein Fingerzeig mehr, in welchem Sinn und Geist er seinen Schüler Alexander erzogen haben mag. Dagegen steht er wieder völlig auf dem Boden der griechischen Weltanschauung, wenn er alles Banausische von seinen Idealbürgern fernhalten und sie von aller Arbeit, selbst vom Ackerbau ausschließen will. Alle Handarbeit ist unedel und es ist unmöglich, daß einer, der die Tugend kultiviert, das Leben eines Handwerkers oder Tagelöhners führe; solche Beschäftigungen sind der Tugend entgegengesetzt, denn zur Tugend bedarf man der Muße[41]). So kann nur ein Grieche, ich möchte fast sagen, nur ein in Athen lebender Grieche reden; denn nur dort hatten die Bürger, namentlich seit der Einführung des Solds für das Rechtsprechen und Besuchen der Volksversammlung zur Zeit des Perikles, diese geforderte Muße; und nur in einer auf Sklaverei aufgebauten Gesellschaft konnte man so verächtlich von der Arbeit denken und sprechen.

Steht man aber auf diesem Standpunkt, so ist der Gegensatz zwischen beschaulichem und praktischem Leben kein so gar großer mehr, und die von Aristoteles wiederholt aufgeworfene Frage: ob das beschauliche oder das praktische Leben besser sei? dürften wir nun in ihrer Bedeutsamkeit leichter verstehen und besser würdigen können. Der Grieche braucht, um glücklich, d. h. um tugendhaft zu sein, der Muße; darum ist eben der Endzweck aller Geschäftigkeit die Muße, wie im Staatsleben der Zweck des Krieges der Frieden ist. Daß nun aber diese Muße nicht mit Nichtsthun verbracht werden darf, versteht sich bei Aristoteles und seinem

Tugendbegriff von selbst. Thätig sein heißt ihm: Mensch sein und leben. Aber muß denn diese Thätigkeit notwendig eine äußerliche, kann sie nicht auch eine innere sein? Ist nicht der Gedanke, das Denken auch eine That? Insofern haben also diejenigen Unrecht, welche das geschäftslose Leben (τὸ ἀπρακτεῖν) dem Handeln vorziehen; denn die Glückseligkeit, die Tugend besteht im Handeln; aber ebenso auch diejenigen, welche das beschauliche Leben als ein unthätiges verwerfen. Der Gegensatz zwischen theoretischem und praktischem Leben ist demnach überhaupt kein so großer als es zunächst scheint: praktisch, thätig ist auch der Theoretiker. Fragt man nun aber, welche Art der Thätigkeit höher steht, die praktische im engeren Sinn d. h. nach griechischer Anschauung diejenige des Politikers und Staatsmanns oder die beschauliche, d. h. diejenige des Philosophen, so kann bei Aristoteles sowenig als bei Plato ein Zweifel darüber bestehen, daß das letztere das vorzüglichere sei. Denn da die Vernunft das Beste in uns ist und die Dinge, welche die Vernunft erkennt, die besten sind, so muß die Thätigkeit dieses Besten und die Tugend dieses Besten auch das Vorzüglichste sein. Und zwar ist es die Tugend des theoretischen Teiles, die Weisheit, die Philosophie, welche die höchste und reinste Lust gewährt. Und überdies ist hier die Thätigkeit am unabhängigsten von äußeren Bedingungen, die zur Ausübung der ethischen Tugenden nötig sind. Der Freigebige bedarf eines Vermögens, um freigebig sein zu können, der Tapfere der Kraft, um seiner Tugend gemäß handeln zu können; der Weise dagegen hat alles in sich selbst. Kraft freilich, werden wir hiegegen einwenden dürfen, braucht auch er, um seiner Tugend gemäß handeln zu können, die Kraft des energischen Denkens, die nicht jedem angeboren ist. Und wie mit den Mitteln, so verhält es sich auch mit dem Ziel: dieses ist bei jeder praktischen Thätigkeit zum Teil wenigstens etwas Äußerliches, die theoretische Thätigkeit dagegen hat ihr Ziel in sich selbst. Endlich erweist Aristoteles den Vorzug dieser letzteren auch daraus, daß man den Göttern keine andere, keine nach außen gerichtete Thätigkeit zuweisen kann: die beschauliche Thätigkeit muß also die der seligen Götter sein und muß daher auch den Menschen die größte Seligkeit gewähren; und so sagt er geradezu: die Glückseligkeit muß demnach Beschaulichkeit (θεωρία) sein. Diese Bevorzugung des theoretischen Lebens wirft zugleich noch einmal ein Licht zurück auf die Behandlung der dianoetischen Tugenden, unter denen, wie wir gesehen haben, Aristoteles nicht ganz streng logisch die Weisheit mit aufgezählt hat, weil sie eben die Tugend dieses seligstens Lebens, der Spekulation ist. Daß er sich aber dessen bewußt bleibt, daß der Mensch inmitten der Welt, in die er einmal hineingestellt ist, und behaftet neben dem vernünftigen mit einem unvernünftigen Seelenteil, sich nicht auf die Spekulation beschränken kann, daß er mit den Affekten in sich zu kämpfen, daß er mit andern Menschen zu verkehren und vor allem daß er als Bürger politisch thätig zu sein hat, das versteht sich bei ihm, dem Realisten und Empiriker von selbst; und so ist er

keineswegs genötigt, das praktische Leben geringschätzen zu müssen, weil er sich bewußt geblieben ist, daß wir keine Götter, sondern Menschen, d. h. um mit Goethe zu reden, Kämpfer und, fügt der Grieche hinzu, Bürger sind [42]). Zur Erklärung dieser Bevorzugung der theoretischen Richtung wird man immerhin auf sokratisch-platonische Einflüsse rekurrieren können, und auch nicht vergessen dürfen, daß Aristoteles selbst in ihr sein höchstes Glück gefunden hat. Sie hängt endlich auch zusammen mit den Zuständen der damaligen griechischen Staaten, welche verdorben bis ins Mark und rettungslos dem Untergang entgegeneilend, gerade den Besten keinen Mut machen konnten, in ihnen und in der Hingabe an sie ihr Glück und ihre Befriedigung zu finden. In Wahrheit freilich hätte Aristoteles auch hier hinweisen können auf die natürlichen Grundlagen, die das eine Individuum mehr zum praktischen, das andere mehr zum theoretischen Leben prädestinieren und geneigt und fähig machen.

Noch ein anderes Problem, das mit dem vorigen zusammenhängt und das wir schon gestreift haben, ist für die sittliche Anschauung des Aristoteles von Wichtigkeit: die Sklavenfrage. Zur Tugend gehört Muße; diese aber konnten sich die Griechen verschaffen, weil sie sich der Skavenarbeit bedienten. Und daher bedarf auch Aristoteles der Sklaven, darum ist er sowenig als seine Vorgänger in dieser Frage über seine Zeit und die Anschauung seiner Zeit hinausgeschritten, obgleich es damals bereits Leute gab, die diese Einrichtung prinzipiell bekämpften [43]). Gegen diese wendet sich Aristoteles und verteidigt das Recht der Sklaverei, indem er dasselbe physiologisch-psychologisch zu begründen und nachzuweisen sucht, daß die Natur gewisse Menschen — sie fallen so ziemlich mit den Barbaren zusammen — zu Sklaven geschaffen und damit den andern auch das Recht verliehen habe, sie als solche zu benützen. Denn wer so tief unter dem andern steht, wie der Leib unter der Seele, das Tier unter dem Menschen, der ist von Natur Sklave, und für den ist es selbst besser, beherrscht zu werden. Aber erkennen wir auch mit Sicherheit, wo das der Fall ist? Im allgemeinen, ja; denn die Natur will die Leiber der Sklaven und Freien verschieden machen — er denkt hier offenbar an die schönen Gestalten der Griechen und die häßlichen Bildungen der Barbaren. Aber er muß zugeben, daß es sich oft auch trifft, daß die zur Sklaverei Bestimmten die Körper freier Menschen haben, und umgekehrt. Und die Schönheit der Seele zu schauen, unter dem Sklavenleib die freie Seele durchleuchten zu sehen, ist nicht eben leicht. Recht haben endlich die Bekämpfer der Sklaverei darin, daß sie die auf dem Kriegsrecht beruhende Knechtung der Kriegsgefangenen nicht ohne weiteres gutheißen; denn eine Knechtung von Hellenen durch Hellenen, wie sie in Griechenland üblich war, konnte er von seinem Prinzip aus, daß es von Natur zu Sklaven prädestinierte Menschen gebe, eigentlich nicht anerkennen, da er unter den zur Sklaverei Geborenen gerade die Hellenen nicht verstanden wissen wollte. Eine gewisse Verlegenheit ist hier allerdings nicht zu verkennen:

Aristoteles will die bestehende Einrichtung rechtfertigen und kann es doch eigentlich nur zur Hälfte. Das kommt ihm aber deshalb weniger zum Bewußtsein als uns, weil ihm ein Zweifel an der Notwendigkeit der Sklaverei nicht kommen kann. Das ist für ihn die Hauptsache: der Mensch bedarf Sklaven, bedarf solcher beseelter Werkzeuge, weil er sonst nicht die nötige Muße gewinnen könnte zur Erfüllung seiner politischen und rein menschlichen Aufgaben. Ist aber die Einrichtung notwendig, so muß sie auch berechtigt, muß ein Naturgesetz sein[44].

Daß aber Aristoteles auch hier, innerhalb der Schranken seiner Anschauung durchaus menschlich denkt, das beweisen kurze Andeutungen wie die, daß es für den Sklaven zwar nicht als Sklaven, wohl aber als Menschen doch auch eine Freundschaft gebe[45]), und daß es besser sei, allen Sklaven als Lohn des Wohlverhaltens die Aussicht auf die Freiheit zu eröffnen[46]). Da aber die „Politik" nicht vollendet ist, so wissen wir nicht, wie er dieses letztere in Einklang bringen wollte mit seiner Verteidigung der Sklaverei als eines auf der Inferiorität gewisser Menschen beruhenden natürlichen Rechtes. Auch verlangt er die Erziehung des Sklaven zu der ihm eigentümlichen Tugend, von welcher derselbe also nicht völlig ausgeschlossen ist[47]).

Wie Aristoteles ein natürliches Recht zur Sklaverei zu deduzieren bemüht ist, so statuiert er auch eine natürliche und angeborene Differenz zwischen Mann und Frau, weshalb er auch die Tugenden beider Geschlechter für verschiedene und besondere erklärt. Daher wendet er sich ganz entschieden gegen die Platonische Lehre von der Weibergemeinschaft, jedoch ebensowenig als bei seiner Polemik gegen die Gütergemeinschaft aus Scheu, dadurch der Omnipotenz des Staates allzuviel einzuräumen[48]). Denn die Aussetzung Verkrüppelter und das Abtreiben von Kindern zur Verhinderung eintretender Übervölkerung verlangt er ausdrücklich[49]), und ebenso ist ihm die Erziehung in erster Linie Sache des Staates. Vielmehr ist es wiederum sein klarer heller Blick ins reale Leben und seine damit zusammenhängende Wertschätzung der menschlichen Individualität, die ihn zur Betonung der Familie und des Familienlebens treibt. Er hat erkannt, daß hier, in der Familie und im Familienbesitz, die Grundsäulen der staatlichen Ordnung zu suchen sind, und daher treten seine Erörterungen hierüber an die Spitze seiner Politik.

Zu bedauern ist, daß die Politik unvollendet geblieben ist. Sie bricht nämlich mitten in der Darlegung seiner erzieherischen Grundsätze und Vorschläge ab, so daß das Bild des besten Staates ein unvollendeter Torso geblieben ist[50]). Zu bedauern ist das an und für sich: denn die Politik ist das bedeutendste und genialste und überdies für uns vielleicht das wertvollste Werk des Aristoteles; zu bedauern ist es aber auch speziell für unsern Zweck; denn seine Vorschriften und Ansichten über die Erziehung der Jugend im siebenten und achten Buche der Politik sind von einem hohen sittlichen Geiste getragen. Erziehung des Menschen zur Tugend,

sofern diese auf Gewöhnung und Übung beruht, ist ja die erste und wichtigste Aufgabe des Gesetzgebers. Und daher ist es oberster Grundsatz dieser Staatspädagogik, dafür zu sorgen, daß das Auge und das Ohr der Kinder vor allem eines Freien Unwürdigen, vor allem Unsittlichen aufs gewissenhafteste bewahrt werde. Und was er dabei über den sittlichen Wert und Unwert der Musik — im griechischen Sinne des Wortes — sagt, ist ebenso schön als wahr.

Dagegen dürfen wir uns auf seine politischen Anschauungen im Einzelnen, obgleich auch sie noch manches Licht auf die Ethik zurückzuwerfen geeignet wären, hier nicht näher einlassen. Nur das Eine sei noch erwähnt, was sich eigentlich von selbst versteht, daß auch hier *τὸ μέσον*, das Maß, das A und das O, die Grundlage und die Grundtugend des Staates sein muß. Wie im Einzelleben tugendhaft ist, wer die richtige Mitte, das richtige Maß in allem zu finden weiß, so ist derjenige Staat der beste, welcher die richtige Mitte unter den verschiedenen Elementen, aus denen er besteht, zu entdecken und herzustellen vermag. Denn das Maß ist die griechische Tugend wie des Einzelnen so des Staates, und weil Aristoteles das so klar erkannt, so scharf erfaßt hat, ist er der griechische Ethiker, der griechische Staatsrechtslehrer par excellence.

7. Wir haben schon davon gesprochen, daß unter dem Namen des Aristoteles und unter seinen Werken noch zwei größere ethische Schriften vorhanden sind, von welchen aber die eine in Wirklichkeit seinem Schüler Eudemos zuzuschreiben ist, während die zweite, die sogenannte große Ethik, einen etwas späteren Ursprung verrät.

Die Eudemische Ethik, von der wir zuerst zu sprechen haben, bleibt im allgemeinen den Anschauungen und Ansichten des Aristoteles durchaus treu, doch zeigt der Verfasser einen weit inferioren Standpunkt, was kritische Schärfe und philosophische Klarheit betrifft. Schon äußerlich, in der Anordnung des Werks, folgt er ziemlich genau den Spuren seines Meisters: das erste Buch handelt von der Glückseligkeit als dem höchsten Gut; das zweite von der Tugend im allgemeinen und nach ihrer formalen Seite. Im dritten Buch werden die einzelnen sittlichen Tugenden aufgezählt und charakterisiert. Nun folgt eine große Lücke, welche in den Handschriften durch das fünfte bis siebente Buch der Nikomachischen Ethik ausgefüllt wird; das siebente Buch handelt von der Freundschaft, und nur die drei letzten Kapitel desselben, welche viele Handschriften[51]) richtiger als Bruchstücke eines achten Buches vom siebenten absondern, nehmen eine etwas selbständigere Stellung ein. Hier wird zunächst die Frage aufgeworfen, ob man mit der Tugend Mißbrauch treiben könne; darauf untersucht, ob das äußere Glück etwas beitrage zur Glückseligkeit und wenn ja, ob dies Sache der Natur oder des Schicksals sei. Dabei kommt Eudemos darauf, daß der Anfang der Bewegung in der Seele, der Anfang des Überlegens auf Gott zurückzuführen sei. Damit ist einerseits eine theologische Wendung der aristotelischen Sittenlehre angebahnt, auf

die wir alsbald zu reden kommen werden, andererseits ist damit der Versuch gemacht, eine Schwierigkeit derselben zu lösen, von der wir schon gesprochen haben. Unklar blieb ja bei Aristoteles das Verhältnis des Willens (ὄρεξις) und der Einsicht (φρόνησις, λογισμός): jener sollte von dieser abhängig sein und doch in letzter Instanz die Quelle der Tugend bilden. Da wird nun von Eudemos, allerdings in einer nicht ganz klaren Weise[52]), auf die Gottheit als ein über beiden liegendes höheres Prinzip hingewiesen: sie ist die Quelle ihrer Einstimmigkeit, weil beide ihren Anfang und Ursprung in ihr haben, so daß J. Walter nicht mit Unrecht von einer prästabilierten Harmonie jener zwei Prinzipien spricht. Und diese Beziehung auf die Gottheit tritt nun auch in der Definition der vollendeten Sittlichkeit hervor, von welcher das letzte Capitel der Eudemischen Ethik handelt. Sie wird als καλοκἀγαθία bezeichnet, während Aristoteles diese Eigenschaft nur als eine neben andern im Verkehr mit den Menschen sich offenbarende Tugend aufgeführt hatte[53]). In ihr sind alle Tugenden und alle sittlich-schönen Güter vereinigt: sittlich vollendet ist der Mensch dadurch, daß er diese Güter besitzt und zugleich das sittlich Schöne um seiner selbst willen handelnd verwirklicht. Der höchste Maßstab für das Sittliche und Gute ist nicht die menschliche Vernunft, sondern Gott, der über ihr steht und höher ist als sie. Die Gotteserkenntnis und Gottesverehrung ist das Höchste: was ihr dient und sie fördert, ist gut, was ihr hinderlich ist, das ist vom Übel; und so ist die Gottheit, wie der Ausgangspunkt und die Wurzel, so auch das Endziel und die Krone der ganzen Ethik. Damit ist freilich der Knoten, den Aristoteles geschürzt hat, ohne ihn lösen zu können, in einfacher Weise zerhauen, damit aber auch der Vorzug der aristotelischen Ethik, ihr autonomer, selbständiger Charakter preisgegeben zu Gunsten eines theologischen deus ex machina, der in ganz andere Schwierigkeiten führt, wie wir das in der zweiten Abteilung sehen werden.

Das sind die durchgreifenden und wesentlichen Abweichungen der Eudemischen Ethik, die sich teilweise schon in ihrer Behandlung des formalen Wesens der Tugend fühlbar machen. Im Einzelnen finden sich deren noch manche minder bedeutende: so ist bezeichnend, wie schon hier in dem unmittelbaren Schüler des Stagiriten die allmähliche Loslösung der Ethik von der Politik sich anbahnt, indem sich zwischen beide die Ökonomik als selbständige Wissenschaft einschiebt[54]). Und auch die persönliche Wendung, daß das Leben des Menschen ein dreifaches sein könne, entweder das eines Politikers oder eines Philosophen oder eines Genußmenschen, ist nicht ganz ohne Interesse für diese Zeit des Epigonentums und des Untergangs der objektiven Mächte in der griechischen Welt. Unaristotelisch ist weiter auch die Bedeutung des Begriffes der Mäßigkeit, der unverhältnismäßig in den Vordergrund tritt, und das an diesen Begriff sich knüpfende Interesse an dem Zwiespalt zwischen den verschiedenen Seelenteilen im Menschen, den Aristoteles gelegentlich wohl auch berührt hat, aber ohne ihn in dieser

Weise zu premieren und zu verwerten wie Eudemos. Und endlich trennt dieser außer der Nemesis und Schamhaftigkeit noch eine Anzahl anderer Eigenschaften von den Tugenden im eigentlichen Sinn, die Aristoteles ohne Bedenken unter denselben aufgeführt hatte.

Jener theologische Standpunkt, welchen unter den Peripatetikern neben Eudemos zunächst nur noch der pythagoreisierende Musiker Aristoxenos einnimmt, wenn er das Glück auf göttliche Eingebung zurückführt[55]), ist wieder aufgegeben von der großen Moral, die sich im übrigen eng an die Eudemische Ethik anschließt und als ein Auszug aus derselben betrachtet werden kann; doch ist der Verfasser derselben ein klarerer Kopf als Eudemos, eine Eigenschaft, die man z. B. in seinen Erörterungen über die Gerechtigkeit und das *ἀντιπεπονθός* mit Vergnügen wahrnimmt[56]). In der Frage nach dem Verhältnis von Willen und Einsicht setzt er die Harmonie beider einfach voraus, wie ja die Peripatetiker überhaupt die Affekte für naturgemäß erklärten[57]), indem er sich vielleicht unter stoischem Einfluß darauf beruft, daß über die Zwecke jedermann einig sei[58]). Übrigens ist er geneigt, die Initiative der vernunftlosen Seite des Menschen zuzuweisen. Nicht ganz sicher erklärt er sich über die dianoetischen Tugenden des Aristoteles, denen er bald den Charakter von Tugenden abspricht, da man ja keinen Menschen als weise oder klug oder wegen ähnlicher Eigenschaften lobe, und die er dann doch wieder als Tugenden bezeichnet, wobei er nur an die Stelle der Kunst die *ὑπόληψις* setzt[59]), wie ja auch schon Eudemos von einer *δόξα βουλευτική* gesprochen hatte, einem „hölzernen Eisen", das beweist, wie genügsam und unsicher die peripatetische Schule bald genug geworden ist. Der Wert, den er in dieser Frage und ebenso in der Gütereinteilung dem Begriff des Löblichen beilegt[60]), weist ebenfalls wieder auf stoische Beeinflussung hin. Noch mehr als bei Eudemos tritt ferner die politische Seite zurück; steht doch dem Verfasser dieser Bearbeitung der aristotelischen Ethik die Gastfreundschaft höher als die politische Freundschaft[61]). Und daß er diejenige Form der Freundschaft, die aus der Lust hervorgeht, für gemein erklärt und verwirft[62]), hängt ohne Zweifel zusammen mit dem rasch zunehmenden Verfall der griechischen Sitte in jenen Tagen.

Sonst haben wir aus der älteren peripatetischen Schule keine zusammenhängenden Schriften über ethische Fragen, da die kleine unter den Werken des Aristoteles stehende Abhandlung *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*, von der übrigens schon oben (1, Anm. 1,) die Rede war, ohne Zweifel einer späteren eklektischeren Generation derselben angehört, die bereits unter stoischem Einfluß steht. Dagegen finden wir von anderen Schülern des Aristoteles fragmentarisch manches Ethische. In erster Reihe ist hier der bedeutendste Vertreter dieser älteren peripatetischen Schule, Theophrast zu nennen. Bei Diogenes finden wir unter seinen überaus zahlreichen Schriften auch eine Anzahl ethischer Abhandlungen aufgeführt, aus denen wohl die „ethischen Charaktere" ein dürftiger Auszug sind[63]); von

ihm stammt ohne Frage schon die Neigung der Schule her, ethische Sätze durch Beispiele zu illustrieren und diese Beispiele aus dem Leben bekannter Männer zu nehmen, wie das Oncken an Aristides nachweist, der in der peripatetischen Schule „als Vorbild jener gesunden Mitte, jenes μέσος βίος" galt, das das Ideal des Aristoteles war. Theophrast hat also schon die populäre Behandlung der Ethik angebahnt, wie sie später in dieser Schule üblich wurde.

Wenn Walter von Theophrast sagt, er neige in der Bestimmung über das Verhältnis von Wollen und Denken dahin, der φρόνησις, der Einsicht die Initiative zuzuweisen, so ist freilich die Quelle, woraus er das schöpfen möchte, keine lautere[64]). Aber daß er in der Sache Recht hat, das geht aus der ganzen sonstigen Haltung und Stellung des Theophrast hervor, der mit ganz anderer Entschiedenheit als Aristoteles das theoretische dem praktischen Leben vorzieht und es über dieses stellt: er war eben ein anderer Mann, war ein reiner Gelehrter und nichts weiter, und die Zeit war eine andere geworden, es war keine Freude, ja es gab nicht einmal mehr Gelegenheit, sich praktisch und politisch zu bethätigen. Und damit hängt denn noch etwas zusammen, was auf den ersten Anblick freilich im Widerspruch damit zu stehen scheint: der einsam-stille Gelehrte legte größeres Gewicht als sein Meister auf die Choregie der äußeren Güter. Daher wird ihm vorgeworfen, daß er dem Grundsatz gehuldigt habe: vitam regit fortuna, non sapientia, daß er den Schmerz allzusehr gefürchtet, daß er die Tugend ihres Schmuckes und ihrer Selbstgenügsamkeit beraubt habe[65]). Diese hauptsächlich von den Stoikern gegen Theophrast erhobenen Vorwürfe haben aber wohl kaum den Grund darin, daß er in diesem Punkte irgendwie wesentlich von Aristoteles abwich, als vielmehr darin, daß sie es vorzogen, dem Schüler vorzuwerfen was eigentlich dem Meister galt. Richtig mag ja sein, daß der Mann, dem die Ehe bedenklich schien, weil dadurch „impediuntur studia philosophiae"[66]), sich vor jeder Störung durch äußeres Mißgeschick, durch Mangel oder Krankheit oder politische Stürme fürchtete und sie doppelt schwer empfand, und darum mag er noch entschiedener als Aristoteles betont haben, daß zum vollen Glück äußere Güter und günstige Verhältnisse unentbehrlich seien; denn ihm ging eine ungestörte Ruhe (σχολή) über alles. Auch ihm sind dieselben aber nur ein Mittel zum Zweck, und diesen setzt auch er in die Tugend. Und sonst weicht er natürlich ohnedies nicht von den Bestimmungen der aristotelischen Ethik ab, wenn er dieselbe auch in Einzelheiten durch manches treffende Wort ergänzt und weiter ausgeführt hat. Zu erwähnen ist höchstens noch die für seine hohe Wertschätzung der Freundschaft zeugende Bemerkung, daß man dem Freunde zu lieb sogar eine kleine Pflichtverletzung sich zu schulden kommen lassen dürfe[67]), und ein gewisser kosmopolitischer Zug seiner Weltanschauung[68]); auch seine Bekämpfung tierischer Opfer und seine Betonung der Gesinnung bei diesen religiösen Ceremonien ist beachtenswert[69]).

Ganz im Gegensatz zu Theophrast stellt Dikäarch das praktische Leben höher als das theoretische[70]) im Zusammenhang mit der materialistisch-realistischen Richtung seines philosophischen Denkens. Und daß natürlich der schon genannte Aristoxenos der Musik auch in ethischer Beziehung besondere Beachtung schenkte[71]), versteht sich bei diesem Musiktheoretiker von selbst, stimmt übrigens auch zu dem, was Aristoteles selbst am Ende seiner Politik ausgeführt hat.

Von den späteren Peripatetikern der älteren Generation wissen wir meist wenig genug, und auch dieses Wenige ist selten charakteristisch und von allgemeinerem Interesse. Eine Definition des höchsten Gutes von Strato[72]) zeigt, daß er in seinen ethischen Werken, die Diogenes[73]) aufzählt, von der Lehre des Aristoteles nicht abgewichen ist, und dasselbe gilt von Lyko, nur daß dieser dem Äußeren einen möglichst geringen Wert eingeräumt zu haben scheint[74]). Und wenn wir weiter von dem Rhodier Hieronymus hören, daß er die Schmerzlosigkeit für das höchste Gut erklärt habe[75]), oder von Kritolaos, daß die Lust ein Übel sei, und daß er auch das „naturgemäße Leben" in die Bestimmung des höchsten Gutes aufgenommen[76]), und endlich von Diodor, daß er Tugend und Schmerzlosigkeit in diesem Begriff vereinigt habe[77]), so sehen wir, wie hier überall anderweitige, namentlich stoische Einflüsse bemüht sind, die aristotelischen Lehrbestimmungen zu beschränken und zu ergänzen. Sie alle bilden dadurch den Übergang zu einer späteren, mehr eklektischen Richtung der Schule, auf die wir aber erst zurückkommen werden, wenn wir zuvor andere Gestaltungen der griechischen Ethik kennen gelernt haben.

Cap. 7.

Der Untergang der griechischen Nation und der Hellenismus, die Schöpfung Alexanders des Großen.

1. Um die weitere Entwicklung der griechischen Ethik zu verstehen, müssen wir einen Augenblick haltmachen, um den Niedergang der griechischen Nationalität und die gewaltige Umgestaltung des griechischen Kulturlebens, wie sie sich im vierten Jahrhundert vollzogen hat, ins Auge zu fassen und eine vielfach ganz neu gewordene Zeit kennen zu lernen.

Seit dem peloponnesischen Krieg geht Griechenland unaufhaltsam und rettungslos seinem Untergang entgegen. Hier hatten ja die griechischen Stämme und Staaten selbst alles gethan, um sich zu zerfleischen und zu vernichten, und das Schicksal in der Gestalt der athenischen Pest hatte redlich das Seinige dazu beigetragen und an dem jammervollen Werke mitgeholfen. Von der sittlichen Zerrüttung in diesem Kriege haben wir aus Anlaß der Sophistik schon gesprochen. Und so zeigt denn auch sofort nach dem Kriege Sparta, das als Sieger aus dem Kampfe hervorgegangen

war, nun da es scheinbar ohne Nebenbuhler niemand mehr zu fürchten hat, seine ganze Impotenz, die ihm zugefallene Rolle durchzuführen: im Innern hatten Selbstsucht und Habsucht den alten lykurgischen Geist verdrängt und unter der Maske der Gesetzlichkeit, die man heuchlerisch sich umband, verbarg sich ein tiefes Mißtrauen und allgemeine Bitterkeit und Unzufriedenheit. Nach außen zeigte man rohen Übermut und übte brutale Vergewaltigung an allen Schwächeren ohne Unterschied, ob Freund ob Feind. Der eine Lysander, der das alles am schamlosesten trieb, ist nur einer für alle, der Typus des damaligen Sparta überhaupt. Das konnten sich die übrigen Staaten auf die Dauer natürlich nicht gefallen lassen; allein der erste Versuch im korinthischen Kriege das unerträgliche Joch abzuschütteln, scheiterte, und noch schwerer legte sich Sparta's Faust auf den Nacken der übrigen Griechen. Aber ruhmlos, wie es im Antalkidasfrieden seine nationale Ehre vollends preisgegeben hatte, erlag es wenige Jahre später bei Leuktra und Mantinea der schiefen Schlachtordnung der Thebaner unter der genialen Führung des Epameinondas.

Dagegen raffte sich Athen nach seinem tiefen Fall vom Jahre 404 noch einmal auf und gelangte scheinbar zu neuer Macht und Blüte. Doch das Volk war nicht mehr das alte, es fehlte gerade am Notwendigsten, am sittlichen Geiste. Genußsucht, Bequemlichkeit, Leichtsinn und Geschwätzigkeit, alte Erbübel des athenischen Demos, wurden nun zu dessen hervorstechenden Charakterzügen, und die athenischen Staatsmänner und Demagogen schmeichelten diesen übeln Eigenschaften und waren selbst nicht frei davon, ja manche krankten noch an den weit schlimmeren Übeln der Bestechlichkeit und Habgier. Und dadurch, daß an die Stelle von Bürgerheeren Söldnerscharen traten, ging dem Volke auch die Schule der äußeren Zucht und Disziplin verloren und kam ihm mit dem kriegerischen vielfach auch der sittliche Mut abhanden. Die Söldnerführer gingen ohnedies nur dem Gelde nach, hörten auf sich als athenische Feldherrn zu fühlen und wurden abenteuernde Condottieri, die oft nicht viel besser waren als mordende und sengende Räuberhauptleute.

Theben allein nimmt, wie schon erwähnt, einen kräftigen Aufschwung, der wirklich von sittlicher Kraft zeugt und aus einer sittlichen Regeneration hervorgeht. Allein alles ruht — und das ist wichtig zur Charakterisierung der Zeit, in der das Ganze immer mehr zurück-, die Individualität immer mehr in den Vordergrund tritt, — alles ruht hier auf dem einen Epameinondas: sein Werk überlebt ihn nicht, mit seinem Tode ist auch Thebens Größe zu Ende, und das einzig Bleibende ist, daß Theben, sicherlich noch unter der Nachwirkung seines Geistes, mit Athen den Ruhm teilt, auf dem Schlachtfeld von Chäroneia die Ehre Griechenlands gerettet zu haben.

Dem allgemeinen Zug der Zeit, dem Individuum, der Einzelpersönlichkeit höhere Geltung zu verschaffen, entspricht es nun völlig, wenn an der Stelle der Demokratie oder Aristokratie in den griechischen Städten und Staaten, die Monarchie die führende Rolle übernimmt. Zunächst

versuchte es ein thessalischer Fürst, Jason von Pherä, dann aber mit mehr Talent und Erfolg, weil mit mehr Rücksichtslosigkeit als jener, Philipp von Makedonien, sich zum Herrn von Griechenland zu machen. Die Mittel, mit denen ihm dies gelang, waren vielfach wenig sittliche, und insofern steht sein Gegner Demosthenes — auch hier wieder verkörpert sich der Gegensatz in einem Individuum — viel höher als er. Aber das Recht der Geschichte, und das ist ein Rechtstitel, an dem nicht zu deuteln ist, hatte Philipp für sich, und so siegte er. Ihm folgte sein großer Sohn Alexander, der Schüler des Aristoteles, und mit ihm kam ein neues Prinzip in die Weltgeschichte herein: er trägt die griechische Kultur, die er durch Aristoteles in ihrer reinsten Form und ihrer höchsten Vollendung in sich aufgenommen hatte, die aber seither und selbst noch im Geiste seines großen Lehrers eine ausschließlich nationale gewesen war, hinaus in alle Welt und beginnt den trägen, toten Stoff des Orients durch die belebende Form des griechischen Geistes in Fluß zu bringen und zu gestalten.

2. Von jeher haben die Griechen diesen Drang und Trieb hinaus ins Weite in sich gehabt und bethätigt: die griechischen Kolonien sind nicht allein aus dem Handelsgeist dieses Volkes zu erklären, jedenfalls nicht die Art und Weise, wie sie kolonisiert haben. Wohl brachten sie allüberallhin die Heimat, heimisches Feuer und heimischen Gottesdienst, heimische Sitten und Gesetze mit. Aber wiewohl sie auch im fremden Lande Griechen blieben, zeigten sie daneben doch eine merkwürdige Neigung und Fähigkeit sich den umwohnenden Völkern zu assimilieren und mit ihnen zu verschmelzen; und so entstanden in manchen dieser Kolonien — man denke an Sicilien, an Kyrene, an Massilia — ganz eigentümliche Ansätze zu Neubildungen auf den verschiedenen Gebieten der Kultur. Aber während hier alles mehr zersplittert und vereinzelt blieb, war es erst Alexander der Große, der diesen Prozeß sozusagen systematisch eingeleitet hat. Und in der kurzen Spanne Zeit, die ihm das Schicksal hiefür vergönnte, gelang ihm das Riesenwerk einer Verschmelzung im großen, die er mit vollem Bewußtsein einleitete und mit genialem Blick und durch möglichst einfache und rasch wirkende Mittel förderte und durchzuführen suchte; man denke nur an die 70 Städte, die er gründete! Freilich konnte er nur die Grundzüge und Umrisse entwerfen, nur die Massen in Fluß bringen; die Einzelausführung mußte er der Zukunft überlassen. Und diese arbeitete denn auch trotz mancher Hemmnisse an verschiedenen Punkten und von verschiedenen Seiten im allgemeinen rüstig weiter, und so tritt an die Stelle des nationalen Griechentums der kosmopolitische Hellenismus.

3. Was uns an dieser merkwürdigen Kulturepoche vor allem interessiert, das ist die rasche und weitgehende Völkervermischung, von der Plutarch[1]) sagt: „wie in einem Becher der Liebe habe Alexander die Völker gemischt und ihnen befohlen, die ganze Welt für ihr Vaterland zu halten und habe so verwirklicht, was der Stoiker Zeno nur geträumt, habe zur That und Wirklichkeit gemacht, was jenem nur als Ideal vorgeschwebt.“ Am

bedeutsamsten vollzieht sich dieser Verschmelzungsproceß auf dem Gebiete der Religion. Auch ihn hatte Alexander selbst eingeleitet, als er — wenigstens mag eine Ahnung davon dem seltsamen Abenteuer zu Grunde liegen — zu dem Tempel des Ammon Zeus in der Oase der lybischen Wüste gezogen war. Auf demselben Boden, im ägyptischen Alexandria, diesem von ihm geschaffenen Mittelpunkt hellenistischer Kultur, hat derselbe dann greifbare Gestalt angenommen und selbst die sprödesten Religionsformen in seine Kreise gezogen. Wir werden später noch sehen, wie dieser alexandrinische Synkretismus Bedeutung gewinnt auch für den Entwicklungsgang der Philosophie und speziell für die Ausgestaltung und Umbildung der ethischen Begriffe.

Und ebenso wie die Religionen, so vermischten und verwischten sich auch die nationalen Sitten der einzelnen Völker. Über diesen Prozeß sind wir freilich weniger genau unterrichtet; denn er ging natürlich langsam und ganz unmerklich vor sich. Aber wie hierin schon Alexander selbst voranging, indem er die persische Kleidung annahm und den Makedoniern und Griechen befahl, das persische Hofceremoniell, die Sitte der προσκύνησις auch ihrerseits zu befolgen, so ging es allmählich auch in anderen und teilweise wichtigeren, das sittliche Leben näher berührenden Fragen. Und allmählich verschwand wenigstens in den Kreisen der Gebildeten mehr und mehr der Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren, und es bildete sich eine gewisse Gemeinsamkeit wie in der Sprache, so auch auf dem Gebiet der Mode und Sitte im äußeren, aber ebenso auch in den innerlichen Lebensgewohnheiten und den sittlichen Anschauungen heraus, so daß das Leben und seine Art und Weise in Alexandria nicht viel verschieden gewesen sein mag von dem in Athen oder Seleucia oder Pergamum [2]).

Die Nationalität weicht überall dem Kosmopolitismus, und bei der durchweg monarchischen Form der Regierung, die im Altertum jeder Zeit zugleich eine unumschränkt despotische ist, schwindet vollends der Sinn und das Interesse für den Staat und das politische Leben, der Einzelne fühlt sich nur noch als Ich und als Mensch, nicht mehr wie bisher vor allem als Bürger. So wird auf der einen Seite jene kosmopolitische Gesinnung groß gezogen, der wir im Stoicismus begegnen werden, und auf der andern Seite der Kultus der Individualität, von welchem wir die ersten brutalen Spuren bei Lysander finden, der sich Altäre errichten und Opfer darbringen ließ, und welcher in den 360 Statuen, die die Athener zu Ehren des Demetrius Phalereus errichteten, alles Maß überschritt. An diese Richtung der Zeit muß man sich erinnern, wenn man die individuelle Ausführung des Tugendideals bei Stoikern und Epikureern verstehen will.

Dieses Vorwiegen des Interesses für das Individuelle zeigt sich auch in der Kunst, wo an die Stelle des Ideellen mehr und mehr das Realistische und Charakteristische tritt. Lysipp und sein Bruder Lysistratus waren die ersten, welche Porträtbüsten fertigten [3]), und die Stelle der sittlichen Ideen und Gedanken, welche die Werke der bedeutenderen älteren

Meister adelten, vertritt nun die Leidenschaft, das Pathos, der Affekt, wie wir das schon früher von der Laokoongruppe und dem farnesischen Stier gezeigt haben.

Ähnlich ist es auf dem Gebiete der Poesie. Neben dem Gekünstelten und Manierierten, das der alexandrinischen Dichtung als Gelehrtenpoesie anhaftet und manche Gattungen derselben ganz verkümmern und verknöchern läßt, zeigt die Elegie als erotische denselben leidenschaftlichen Charakter wie die bildende Kunst. Und die Komödie, die als sogenannte „neuere" nicht nur alle Politik vermeidet, sondern auch allen höheren und idealeren Stoffen aus dem Wege geht und keine typischen Gestalten und Figuren im großen Stil mehr zu schaffen vermag, führt in kleinlichen Intriguenstücken, aber mit feiner psychologischer Beobachtung die ganze individuelle Seinsweise ihrer Zeit auf der Bühne vor. Diese Seinsweise — wir werden sie bei den römischen Nachbildungen dieser Stücke uns noch näher ansehen müssen — ist eine recht niedere und enge, platte und gemeine, und wir dürfen daraus mit Recht schließen, wie verkommen die sogenannte gute Gesellschaft des damaligen Griechentums war: die Kneipe und das Bordell spielen die Hauptrolle, und zum guten Ton gehört es, einen alten Vater zu betrügen oder einen Dummkopf zu prellen. Das einzig neue Gebiet, das für die Poesie erobert wird, ist das Idyll, das in Sicilien an Theokrit einen genialen Vertreter findet. Es ist überaus bezeichnend für die Verkommenheit der gesellschaftlichen Zustände, daß diese Dichtgattung gerade jetzt geschaffen wird. Wie im vorigen Jahrhundert unter Rousseau's Einfluß als Reaktion gegen Unnatur und Verbildung [4]), so ging sie auch damals hervor aus der Sehnsucht, herauszukommen aus den ungesunden Zuständen einer verbildeten Gesellschaft und ihrer Misere der Alltäglichkeit, und einen Zug zu thun aus der frischen Quelle der Natur und in ihrem Tau sich gesund zu baden. Daß freilich inmitten der allgemeinen Unnatur auch die Welt Theokrits nicht die reine Natur sein kann, versteht sich von selbst.

4. Das waren die Zustände einer Gesellschaft, in der das griechische Volk unterging und aufging. Gerade in Griechenland selbst sah es dabei am schlimmsten aus: zwischen einem ziel- und vernunftlosen Freiheitstaumel, der selber Phrasen machte und das geistreich-pikante Wort eines andern bejubelte, und einer kriecherischen Unterwürfigkeit und lächerlichen Schmeichelei — man denke an die schon erwähnten 360 Statuen zu Ehren des Demetrius Phalereus — schwankte das athenische Volk haltlos hin und her. Im achäischen Bunde litt der bedeutendste Mann, Aratus von Sikyon [5]), an armseliger persönlicher Eitelkeit, die ihn sogar den Verrat des Bundes an Makedonien einer Teilung seines Einflusses mit Kleomenes von Sparta vorziehen ließ. Hier in Sparta nämlich wurde — und es ist dies doch wieder ein Beweis von der sittlichen Kraft, die diesem dorischen Stamm unvertilgbar innewohnte — zweimal, von Agis und Kleomenes, der Versuch gemacht, eine sittliche Reform durchzuführen

und damit auch politisch Wandel zu schaffen. Aber an der Schwäche, Feigheit und Genußsucht seines eigenen entarteten Volkes ebenso wie an der Eifersucht anderer scheiterten beide Versuche, und damit war Sparta's Zeit für immer dahin. Usurpatoren wie Machanidas und Nabis haben aus dem dorischen Soldatenvolk ein Räubergesindel gemacht, und ein solches ist es ja zum Teil bis in unser Jahrhundert hinein geblieben. Die einzige freundliche Erscheinung in dieser letzten schlimmen Zeit ist Philopömen, „der letzte Grieche", wie er zuweilen genannt wird, ein edler Charakter, aber natürlich außer Stande, im Ganzen Besserung und Heilung der Schäden zu bringen.

Inzwischen aber hatten schon die Römer mit plumper Hand in die griechische Welt hineingegriffen, und rasch vollzog sich nun das Unvermeidliche: Griechenland wurde eine römische Provinz. Aber die Besiegten haben nach dem Horaz'schen Wort:

> Graecia capta ferum victorem cepit et artes
> intulit agresti Latio [6]),

auf dem Gebiet der Kultur und Sitte den Sieger überwunden, und was Alexander der Große angebahnt, was unter den Ptolemäern in Alexandria namentlich so gewaltige Fortschritte gemacht hatte, das kam im Römerreich zur Vollendung: alle trennenden Schranken fielen, die Völker und Menschen wurden kosmopolitisch, die Religion synkretistisch, die Sitte international.

5. Auch die Philosophie, seither der Inbegriff alles Wissens, erlitt eine bedeutsame Umgestaltung: unter dem Einfluß des Aristoteles, dessen Riesengeist eine solche Fülle von empirischem Wissen umfaßt hatte, daß die „Kärrner" nach ihm vollauf zu thun hatten, einzelne Gebiete davon in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, und unter dem Einfluß der auch das menschliche Wissen vielfach bereichernden Züge Alexanders war es geschehen, daß die Philosophie die exakten Wissenschaften aus sich entlassen mußte und die einzelnen Zweige des Erkennens sich von ihr emanzipierten und selbständig wurden. Wenn aber so die Philosophie aufhörte, alles zu sein, was blieb ihr dann noch? Sokrates schon hatte sie auf das ihr eigentümliche Gebiet hingewiesen, das dem praktisch-realen Sinn und Geist des griechischen Volkes ohnedies nahe genug lag: es war der Mensch und speziell der Mensch als sittlich handelnder. Wenn aber das sittliche Handeln seither nur im Staat und dem Bürger des Staates möglich gewesen war, so war die politische Bethätigung nun den meisten verschlossen; um so mehr lag es nahe, theoretisch sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen und zu erwägen, was nun unter den neuen Verhältnissen zu thun, wie der Mensch auch unabhängig vom Staat gut werden und sein könne. Und dazu kam, daß durch die Völkermischung vielfach die naive Selbstzufriedenheit gestört und zerstört war, daß auf dem Gebiete der Religion, der Sitte, des Wissens ein banges Zweifeln Platz griff, wo denn nun eigentlich das Richtige, das Wahre und Gute zu finden sei. Diese Unsicherheit,

dieses ängstliche Schwanken wurde zum sehnsüchtigen Verlangen, eine neue Basis des Lebens zu gewinnen, und so drängen alle höheren geistigen und gemütlichen Interessen und drängt vor allem die ganze philosophische Thätigkeit dem ethischen Gebiete zu, wo sie diese neue Basis zu erlangen, wo sie Beruhigung und Sicherheit zu finden hoffen. Daher wird die Ethik zum wichtigsten Teile der Philosophie und ihre Aufgabe zugleich eine eminent praktische: sie soll die Ruhe und den Frieden schaffen, die den Völkern verloren gegangen sind.

Treten wir an die philosophischen Systeme heran, die aus dieser Zeit stammen, so finden wir denn auch wirklich in den Epikureern und Stoikern sofort zwei Schulen, die gerade für die Ethik von ganz besonderer Wichtigkeit sind. Bei beiden werden wir aber, wie wir dies schon früher angedeutet haben, je eine an Sokrates' Namen sich anschließende kleinere Schule voranschicken müssen, weil die späteren Systeme an diese Entwicklung der Sokratik und, fügen wir gleich hinzu, der Sophistik angeknüpft haben. Dabei bleiben wir uns natürlich bewußt, daß Cyrenaiker und Cyniker einer früheren als der eben geschilderten Zeit angehören. Allein einerseits finden sich einzelne Samenkörner von dem, was unter Alexander aufgegangen und im Hellenismus zur Blüte gekommen ist, doch schon bei ihnen; und so bestätigt sich, daß auch im Reiche der Geister kein Sprung stattfindet, sondern eine Form anknüpft an die andere in stetiger Entwicklung; und andererseits ist es gerade von Interesse zu beobachten, wie die gleichen und ähnlichen Gedanken einer früheren Zeit unter dem Einfluß einer neuen Kulturentwicklung modifiziert und umgestaltet werden. Darum schien es mir nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten, ohne ängstliches Festhalten an der Chronologie sachlich Zusammengehöriges auch hier zusammenzustellen.

Nach einem kurzen Blick auf den Skeptizismus, dessen Anknüpfungspunkt wir in der eben geschilderten Zeit unschwer erkennen werden, wird uns der die Geistesrichtung dieser Periode so recht zum Ausdruck bringende Eklektizismus hinüberführen zum Römertum, in dem uns eine neue Phase des Völkerverschmelzungsprocesses entgegentritt. In seiner letzten Erscheinungsform, der Mystik, aber zeigt sich der griechische Geist nicht nur bemüht, Orient und Occident, alte und neue Weisheit, Moses und Plato zu vereinigen, sondern er will sogar die Schranken aufheben zwischen Wissenschaft und Wissenschaft, zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Glauben und Wissen, zwischen Diesseits und Jenseits, und so die Ruhe finden, die ein matt gewordenes Denken für sich allein nicht mehr zu schaffen vermag. Weiter läßt sich der Proceß nicht fortsetzen: weil er aber resultatlos verlaufen muß und zu keinem Ziele führen kann, so muß die ganze Entwicklung abgebrochen und von einer neuen, einseitigeren, aber eben darum kräftigeren Richtung abgelöst werden. So läßt sich jenes paradoxe Wort von Droysen[7]) auch auf die griechische Philosophie anwenden: „das Höchste, was das Altertum aus eigener Kraft zu erreichen vermocht hat, ist der Untergang des Heidentums".

Cap. 8.

Cyrenaiker und Epikureer.

A. Cyrenaiker.

1. **Aristippos** aus Kyrene war der Stifter der cyrenaischen Schule. Fast von allen Geschichtschreibern der Philosophie wird er zu den Sokratikern gerechnet, nach dem Vorgang des Altertums, das hierin übrigens doch nicht so einstimmig war, wie **Zeller**[1]) behauptet; denn **Aristoteles** nennt ihn einen Sophisten[2]). Jener Auffassung der cyrenaischen als einer sokratischen Schule kann ich nun aber in keiner Weise beipflichten. Freilich war Aristipp eine Zeitlang Zuhörer und Schüler des Sokrates[3]), war aber schon vor dessen Tode neben ihm und selbständig als Lehrer aufgetreten, und zwar nicht in sokratischer, sondern in echt sophistischer Manier. Er ließ sich nämlich von seinen Schülern für seinen Unterricht bezahlen, und dies schon zur Zeit, da Sokrates noch lebte[4]); und auch sonst zeugt sein ganzes äußeres Auftreten weit mehr von sophistischem als von sokratischem Einfluß und Geist[5]). Weniger Gewicht kann ich dabei auf den Umstand legen, daß er „einen großen Teil seines Lebens ohne festen Wohnsitz an verschiedenen Orten zubrachte", da dies auch andere Philosophen treffen würde und da er doch wohl „den größten Teil seines Lebens" in seiner Vaterstadt Kyrene verlebte[6]). Noch mehr als bei ihm zeigt sich aber schon äußerlich dieser sophistische Charakter der Schule bei dem ihr zuzuzählenden Borystheniten **Bion**[7]): was uns von diesem erzählt wird, entspricht ganz dem Bild, das wir uns von einem Sophisten der zweiten Generation machen, und diesen Eindruck haben offenbar auch seine Zeitgenossen von ihm gehabt, die ihn deshalb geradezu einen Sophisten nennen[8]). Ebenso ist **Euemeros** ein Mitglied der cyrenaischen Schule mit seiner Lehre, daß die Götter ursprünglich Menschen gewesen seien, die für ihre Verdienste als Könige und Wohlthäter ihres Volkes nach ihrem Tode göttlich verehrt und so allmählich im Glauben des Volkes aus der Sphäre der Menschen hinausgerückt worden seien[9]). Hier wird ja nur die sophistische Unterscheidung von *φύσει* und *νόμῳ* mit einer allerdings entsetzlichen Nüchternheit, aber immerhin nicht ganz ohne Geist auf die phantasievolle Mythologie des griechischen Volkes angewendet, — nebenbei bemerkt ein weiterer Beweis, daß man berechtigt ist, die Sophistik mit der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts in Parallele zu stellen: auch in dieser „natürlichen" Erklärung der Götter- und Wunderwelt stimmen beide überein. An der Zugehörigkeit des Euemeros aber zu der cyrenaischen Schule zu zweifeln, haben wir keinen Grund[10]).

Entscheiden aber läßt sich natürlich die Frage, ob die cyrenaische Lehre ein Kind der Sokratik sei, endgiltig erst dann, wenn wir dieselbe

im Einzelnen kennen gelernt haben: bis jetzt konnten wir nur die allgemeine und mehr äußerliche Verschiedenheit beider hervorheben.

2. Schon bei Xenophon, also noch zu Lebzeiten des Sokrates, erklärt Aristippos, er gehöre zu denen, welche möglichst leicht und angenehm zu leben wünschen[11]), und nennt es Thorheit, sich freiwillig einem Schmerze zu unterziehen[12]). Diese Ansicht hat er dann zum System ausgebildet[13]), indem er die Lust (ἡδονή) für das Beste, für das einzig Gute erklärt[14]). Unter der Lust versteht er nicht etwa ein konsequent angenehmes Leben, den Zustand eines möglichst genußreichen Lebens, sondern die Lust des Augenblicks, die Lust in ihrer Vereinzelung, den Genuß des Moments[15]); in der Gegenwart ist sie zu suchen, der Wechsel auf die Zukunft ist unsicher, und die Vergangenheit ist vergangen[16]). Bei dieser Auffassung giebt es natürlich immer nur Güter, kein höchstes Gut, immer nur Vergnügen von Fall zu Fall, keine εὐδαιμονία, nicht einmal als Summe jener einzelnen Genüsse[17]); und ebenso selbstverständlich ist, daß kein Mensch nur und ununterbrochen glücklich sein, d. h. Lust empfinden kann, so wenig als ein anderer nur unglücklich ist[18]). Mit dieser Fassung des Begriffes „Lust" hängt dann zusammen, daß Aristipp nicht etwa negativ die Freiheit von Schmerz darunter versteht, sondern die positive, ich möchte sagen, die ganz robuste Lustempfindung[19]).

Begründet wird aber diese Lehre zunächst physiologisch, indem er die Lust als sanfte Bewegung definiert, während heftige Bewegung, d. i. πόνος, eine unangenehme Empfindung ist; Schmerzlosigkeit aber, das Mittlere zwischen beiden, ist eine nicht zum Bewußtsein, zur Empfindung kommende, also sehr schwache Bewegung[20]). Ein weiterer Grund ist der consensus gentium oder richtiger animalium, sofern jedes Geschöpf in der Welt nach Lust begierig, diese also das unserer Natur Angemessene ist[21]). Wenn daher einer statt Lust Schmerz wählt, was ausnahmsweise einmal vorkommen mag, so ist das eine Verkehrtheit des Denkens[22]).

Dabei ist jede Lust der andern gleich in der Weise, daß der Ursprung und die Wurzel, die Ursache der Lustempfindung gleichgiltig ist, daß sie etwas Gutes bleibt, auch wenn sie aus Bösem herausgewachsen ist[23]). Dagegen sind die einzelnen Lüste unter einander dem Grade nach verschieden[24]), und, selbstverständlich bei ihrer physiologischen Herleitung, ist die körperliche Lust die stärkere, weil bei ihr das Prinzip der Bewegung deutlicher hervortritt und dieselbe reiner empfunden werden kann[25]). Ja man könnte versucht sein, zu folgern, sie müsse die einzige sein, doch hat Aristipp diese Konsequenz nicht gezogen, hat vielmehr z. B. die rein geistige Freude am Gedeihen des Vaterlands ebenfalls als Lust gelten lassen[26]).

Unter diesen Umständen kann auch die Einsicht, die die Cyrenaiker als Philosophen natürlich nicht völlig bei Seite lassen können, ohne daß sie doch eigentlich anzugeben wüßten, wozu sie dienen soll, nie Selbstzweck sein, sondern höchstens Mittel zum Zweck der Gewinnung von Lust[27]). Sie

ist also durchaus praktisch, und so verwerfen denn die Cyrenaiker ganz konsequent die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, mit Mathematik, ja selbst mit Dialektik und Logik[28]), jedenfalls soweit diese Wissenschaften keine praktische Beziehung haben auf Gutes und Böses.

Daß endlich Angesichts dieser Prinzipien von ihnen alles für relativ erklärt, also namentlich auch die sophistische Unterscheidung von *φύσει* und *νόμῳ* angenommen und behauptet wurde, von Natur[29]) sei nichts gerecht, versteht sich von selbst. Und nur eine Konsequenz hievon ist es, wenn sie sagen, der Rechtschaffene werde aus Furcht vor der Strafe oder vor der öffentlichen Meinung sich vor Unrecht hüten[30]).

3. Das sind die philosophischen Lehren Aristipps und, soweit wir nachher nicht noch auf bestimmte Abweichungen Einzelner zu sprechen kommen, seiner Schule gewesen, ohne daß sich mit Sicherheit entscheiden ließe, was ihm und was späteren Vertretern dieser Richtung zuzuschreiben ist[31]). Daß die Schule durch seine Tochter auf den jüngeren Aristipp vererbt wurde, und somit einer hochgebildeten Dame ihre Fortsetzung zu danken hat, hebt Dühring[32]) nicht mit Unrecht als bezeichnend für diese „elegante Philosophie" hervor. Allein wie so manchmal, so war auch Aristippos selbst besser als sein System. Auf ihn als Persönlichkeit hat offenbar der Umgang mit Sokrates, den er außerordentlich hoch stellte und dessen Tod namentlich einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht zu haben scheint[33]), bedeutend eingewirkt. Er zeigt sich im Leben als ein geistreicher, feingebildeter Mann, der ebenso schlagfertig wie ein Antisthenes oder Diogenes jeden Hieb zu parieren, jeden Gegner zu treffen verstand. Auch hat er den Wert der Bildung sehr wohl zu schätzen gewußt[34]). Aber natürlich biegt bei dem vollendeten Lebemann die sokratische Stärke und Festigkeit um in die Fähigkeit, sich allen Menschen und allen Dingen anzupassen oder wie er sich ausdrückt, *πᾶσι θαῤῥούντως ὁμιλεῖν*[35]). Er versteht es den Purpurmantel zu tragen wie die Lumpen des Bettlers[36]), er tritt dem Tyrannen so stolz entgegen wie ein Plato oder ein Diogenes[37]), um sich gelegentlich sogar von ihm anspeien und mit Füßen treten zu lassen, wenn es seinen Zwecken dient[38]). Sein Grundsatz dem Reichtum[39]), den Hetären[40]) gegenüber war der, zu haben und zu genießen, ohne sich in Besitz nehmen zu lassen und von ihnen abhängig zu werden. Sich nicht beherrschen zu lassen von den Dingen, sondern sie zu beherrschen, das war, wie Horaz[41]) treffend sich ausdrückt, die Summe seiner Lebensweisheit, und so macht sein persönliches Bild den Eindruck eines nicht tiefen und nicht großen, aber eines liebenswürdigen, humanen Menschen, einer echt hellenischen, schönen und harmonischen Natur.

4. Unter den Anhängern dieser Aristippischen Lehre scheint Theodoros — als „Atheist" bekannt[42]), wie ja die ganze Schule der Götterlehre des Volkes rücksichtslos entgegentrat und sie schlechthin verwarf[43]), — derjenige gewesen zu sein, der die Konsequenzen am offensten zog und zu der gewöhnlichen sittlichen Anschauung des Volkes sich in den entschiedensten

Widerspruch setzte. Während nämlich die Vaterlandsliebe für Aristipp noch etwas gewesen war[44]), erklärt er es für thöricht, daß ein vernünftiger Mann für Thoren sein Leben hingebe[45]); während jener die Freundschaft um ihres Nutzens willen hatte gelten lassen[46]), will er sie aufheben; denn die Unverständigen wissen nichts damit anzufangen, und die Weisen brauchen sie nicht[47]). Die sophistische Lehre von der willkürlichen und künstlichen Entstehung der Begriffe gut und böse, gerecht und ungerecht, beutet er in der Weise aus, daß er Stehlen, Ehebrechen und Tempelraub gelegentlich für erlaubt erklärt und in der ganzen moralischen Gesetzgebung nur einen Zaum für den großen Haufen erblickt[48]). Seinem Gelüste Zwang anzuthun, namentlich in geschlechtlicher Beziehung, heißt nicht weise handeln: denn wozu sonst hat man schöne Weiber und Knaben[49])? Angesichts dieser Koncessionen, die dem Weisen gemacht werden, kann ich die *φρόνησις*, die er allerdings mehr als Aristipp betont zu haben scheint[50]), nicht anders fassen als im Sinne einer sophistischen Bildung und Klugheit; und damit hängt denn auch die *ἀντάρκεια* des Weisen[51]) zusammen, die nichts anderes ist als die brutale Ueberlegenheit des „Gebildeten" über die moralischen und religiösen Vorurteile der Menge. In diesem Zusammenhang verstehe ich auch unter der Freude (*χαρά*), welche Theodoros an die Stelle der Aristippischen Lust (*ἡδονή*) setzt[52]), nicht „statt der fröhlichen Hingebung an die sinnliche Gegenwart die geistige Erhebung über dieselbe[53])", sondern eine gewisse bildungsstolze Selbstzufriedenheit, welche sich die gute Laune durch einzelne Mühseligkeiten (*πόνοι*) nicht trüben läßt. In diesem Sinn erklärt Theodoros für das höchste Gut die ungetrübte Heiterkeit, welche auf dem höheren Wissen beruhe, nicht aber die einzelnen Lüste, welche an sich nichts Gutes seien. Streng logisch und formal betrachtet erscheint das allerdings als ein gewisser Fortschritt über Aristipp hinaus, wenn an die Stelle der vereinzelten Lüste der Gesammtzustand, die Grundstimmung der „Freude" gesetzt wird. Allein wenn man von den Konsequenzen auf diesen höchsten und obersten Gedanken zurückschließt, so sieht man, daß es im Sinn und Geist seines Urhebers keine Verbesserung, sondern vielmehr eine Verschlimmerung der Aristippischen Lehre bedeutet. Mit Recht ist daher dieser Schüler Aristipps „der frechste" von allen Cyrenaikern genannt worden[54]), bei dem offenbar an die Stelle der Aristippischen Freiheit und Eleganz der Dünkel überlegener Bildung und ein gewisser Cynismus der Denk- und Ausdrucksweise getreten ist.

Etwas modifiziert und abgeschwächt wurde die Aristippische Lustlehre von zwei anderen bedeutenderen Cyrenaikern, Annikeris und Hegesias. Der erstere, **Annikeris**, mißt den geistigen und idealen Gütern des Lebens einen höhern Wert bei: Freundschaft, Dankbarkeit, Liebe zu den Eltern und zum Vaterland will er festhalten[55]) und verlangt sogar, in uneigennütziger Weise dem Freunde Opfer zu bringen[56]), wiewohl er andererseits erklärt, daß das Glück des Freundes, weil es von dem andern nicht empfunden werde, nicht um seiner selbst willen begeh-

renswert sei[57]). Diesen scheinbaren Widerspruch löste er durch die Unterscheidung von idiopathischen und sympathischen Lusterregungen[58]), welcher gegenüber sich der Hegel'sche Vorwurf[59]), bei ihm „verliere sich das theoretisch Spekulative und gehe zum Popularen über", als ungerecht herausstellt. Dadurch wird natürlich auch der λόγος entbehrlicher oder vielmehr in seiner Bedeutung degradiert[60]), an seine Stelle tritt eben die sympathische Affektion, deren Prinzip die Lust bleibt[61]). Auch die Möglichkeit eines Konfliktes zwischen den beiden Arten von Erregung scheint Annikeris erkannt[62]) und damit der Ethik ein Problem zur weiteren Lösung vorgelegt zu haben[63]).

Eine andere Wendung giebt dieser lebenslustigen Philosophie der Pessimist der Schule, Hegesias mit dem Beinamen *Πεισιθάνατος*, weil viele seiner Zuhörer unter dem Eindruck seiner Worte sich selbst den Tod gaben[64]). Er geht von der Lehre Aristipps aus, daß es kein höchstes Gut, keine Glückseligkeit gebe, faßt diese aber sofort schärfer in der Weise, daß er überhaupt jede positive Lust Angesichts der vielen Mühsale und Enttäuschungen des Lebens leugnet[65]) und den Weisen darauf hinweist, daß er sich mit einem schmerz- und mühelosen Leben zu begnügen habe[66]). Und in dieser trüben Stimmung erklärt er den Tod für ebenso wertvoll, als das Leben[67]). Ist aber das Leben selbst gleichgiltig, so gilt dasselbe in noch höherem Grade von den einzelnen Gütern des Lebens: Reichtum, Adel, Ruhm, ja selbst Freiheit sind kaum besser als das Gegenteil, was er damit begründet, daß z. B. die Reichen nicht glücklicher seien als die Armen[68]). So ist nichts an und für sich angenehm oder unangenehm, darüber entscheidet nur die augenblickliche Stimmung[69]). Offenbar kehrt sich hier die sophistische Subjektivität gegen das eigene Prinzip der Lust, womit auch seine Skepsis auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie übereinstimmt[70]). Im übrigen aber steht Hegesias durchaus auf cyrenaischem Boden, namentlich schlägt bei ihm der Bildungshochmut eines Theodoros in den krassesten Egoismus um[71]); und in dem Satz, daß man die Fehler anderer verzeihen müsse, weil niemand freiwillig Böses thue[72]), sehe ich nichts „echt Sokratisches" (Zeller), sondern eine schwächliche Laxheit und Humanität und eine sophistische Verdrehung eines ganz anders gemeinten sokratischen Philosophems[73]). Auch kann ich nicht finden, daß Hegesias „durch eine scharfsinnige Analyse des Processes der menschlichen Empfindung" (Feuerlein) zu seinen Ansichten gekommen ist, sondern durch eine recht triviale Abwägung des Plus oder Minus von Nutzen und Freude[74]). Die ganze Differenz zwischen Aristipp und ihm ist überhaupt lediglich eine Differenz der Stimmung: Aristipp war glücklicher veranlagt als Hegesias, daher wurde er der Optimist der Lustlehre, während der schwermütigere Hegesias auf dem gleichen Standpunkt einem Pessimismus huldigte, der ihn nur statt der positiven zu einer negativen Fassung derselben Gedanken führte. Nach all' dem kann ich Dühring, der hier mit Zeller übereinzustimmen scheint[75]), nicht Recht geben, wenn er sagt: „selten sei in gleichem Maße

die geschichtliche Entwicklung einer Lehre so zur Selbstkritik derselben geworden, wie im Fall des Cyrenaischen Hedonismus": ich finde, die Schüler unterscheiden sich nur in gewissen Nüancen von dem Stifter der Schule, stehen aber in der Hauptsache mit ihm auf demselben Boden.

Noch erwähne ich, daß gewisse Cyrenaiker ihr Lehrgebäude in fünf Kapitel einteilten: 1. über das zu Begehrende und zu Meidende, 2. über die Affekte, 3. über die Handlungen, 4. über die Ursachen, 5. über die Kriterien der Wahrheit[76]). Daß in den drei ersten Abschnitten die Teilung der Ethik nach ihrer metaphysischen, psychologischen und praktischen Seite klar ausgesprochen ist, werden wir ihnen zum wirklichen Verdienst anrechnen dürfen, ähnlich wie oben dem Annikeres die Unterscheidung von idiopathischen und sympathischen Affekten.

5. Kehren wir nun zu der Frage zurück, die wir teilweise unerledigt lassen mußten, ob die cyrenaische Schule dem sophistischen oder dem sokratischen Denken näher stehe, so kann für uns, glaube ich, die Entscheidung keine schwierige mehr sein. Mag auch Aristippos persönlich von Sokrates sich tief angezogen gefühlt, mag er auch für diesen seinen Lehrer die höchste Achtung gehabt haben, und mögen sich auch im System selbst Spuren dieses Einflusses aufzeigen und nachweisen lassen, ja sollte selbst ihre Betonung der *φρόνησις* und ihre hohe Meinung von sich als „Weisen" gegenüber den „Thoren" mit beeinflußt sein von dem sokratischen Wissen, so ist doch der ganze Kern dieser Philosophie durchaus unsokratisch, geradezu antisokratisch. Der Eudämonismus der sokratischen Moral ist um eine ganze Weltweite verschieden von der Aristippischen Lustlehre, wo das was dort nur Mittel ist, zum Zweck erhoben wird, ja er hat mit demselben nicht einmal den Namen gemein, denn Aristipp verwirft ja die *εὐδαιμονία* ausdrücklich. Dagegen ist das rein Subjektive in der Lehre dieser Philosophen, die Beziehung des höchsten Ziels und Zwecks auf die einzelnen Momente des Genießens, weiter die Benützung des Unterschieds von *νόμῳ* und *φύσει*, die darauf gebaute Behauptung, daß nichts von Natur aus gerecht sei, endlich noch ihr gleichgiltiges Verhältnis zum politischen und Staatsleben[76]) — alles das ist durchaus sophistisch, und dazu stimmt auch der Bildungshochmut Aristipps und seiner Schüler aufs beste. Die Begründung der Lustlehre aber mittelst der Bewegung weist in ihrer heraklitischen Fassung[77]) speziell auf Protagoras zurück. Wenn nun dazu kommt, daß Aristoteles den Aristipp unter die Sophisten rechnet und daß, wie wir gesehen haben, die äußeren Züge des Bildes ebenfalls an die Sophisten erinnern, so sehe ich in der That nicht ein, warum uns eine gewisse feststehende Tradition, die sich durch das äußerliche Verhältnis zwischen Sokrates und Aristippos zur Genüge erklärt, binden und bestimmen sollte, die Cyrenaiker Sokrates zuzuweisen, statt sie von der Sophistik, speziell von Protagoras herzuleiten. Und es ist mehr als ein bloßer Wortstreit, wenn wir sagen: die Schule ist zurückzuführen auf die Sophistik, hat aber namentlich in ihrer persönlichen Haltung

manches Sokratische aufgenommen, oder wenn wir mit Zeller[78]) sagen würden: sie ist eine sokratische Schule, nur ist sie am wenigsten in den Mittelpunkt der sokratischen Philosophie eingedrungen. Es ist nicht etwa nur ein Plus oder Minus, ja es ist schon zu viel, wenn man Aristippos als „Pseudosokratiker" bezeichnet: er ist überhaupt kein Sokratiker, er steht auf einem prinzipiell anderen Boden als jener. Und so erscheint es mir als eine Art Ehrenrettung des Sokrates, wenn man ihn, dem man mit einer solchen Vielseitigkeit und Fruchtbarkeit seines Standpunkts sicher keinen Dienst erweist, befreit von einer Schule, die ihm wenig Ehre machen würde. Und es ist auch für Aristipp und die Seinen günstiger, wenn man sie von der Verbindung mit Sokrates loslöst: als Schüler der Sophisten sind sie in ihrer Lehre durchaus konsequent und haben um ihrer persönlichen sittlichen Haltung willen allen Anspruch auf unsere Anerkennung; dagegen wäre es kaum begreiflich, wenn sie als Sokratiker so verkehrte Schlüsse gezogen hätten aus der Lehre des Meisters; sie würden dafür nicht Anerkennung, sondern herben Tadel verdienen.

Daß aber ein Unterschied existiert unter diesen Hedonisten, das zeigen mehr noch als die Nüancen unter den Vertretern der Schule selbst, ihre Nachfolger, die Epikureer, die zugleich beweisen, daß die aristippische Lustlehre in den Zeiten des politischen Zerfalls in Griechenland auf fruchtbaren Boden gefallen war.

B. Die Epikureer.

1. Die Epikureer sind die Nachfolger der Cyrenaiker, an die sie sich in ihren ethischen Lehren aufs engste und unmittelbarste angeschlossen haben. Aber zugleich sind sie auch die Söhne ihrer, der Zeit des großen Alexander. Und wenn in dieser, wie wir gesehen haben, zwei Gesichtspunkte, der individualistische und der kosmopolitische besonders hervortreten und sich geltend machen, so haben sie eben im Anschluß an ihre cyrenaischen Vorgänger ganz konsequent den ersten acceptiert und den zweiten der Stoa überlassen. Aber systematischer als die Cyrenaiker suchten sie für ihre individualistische Lustlehre eine wissenschaftlich-spekulative Begründung und fanden diese im atomistischen System Demokrits, dem sie in der Physik um so unselbständiger folgten, je unwissenschaftlicher sie im übrigen selber waren, und von dem sie auch in der Ethik manches entlehnt haben[79]).

Auch bei ihnen haben wir zuvörderst ein Wort über die Quellen zu sagen. Eigene Schriften sind uns weder von Epikur selbst noch von seinen bedeutenderen Schülern erhalten, nur daß uns Diogenes von Laerte, der selbst dieser Richtung angehört, in seiner Darstellung des epikureischen Systems einige Briefe des Epikur, sowie einen kleineren Aufsatz desselben, die sogenannten *κύριαι δόξαι*, aufbewahrt hat, in welchen er einen kurzen Abriß seiner Lehre giebt. Neben Diogenes ist eine Haupt-

quelle die Sammlung des Stobäus und vor allem Plutarch, der in drei Schriften die Lehre des Epikur oder vielmehr seines Schülers Kolotes bekämpft hat[80]). Endlich sind noch die Fragmente epikureischer Schriften in den Herkulanensischen Funden zu erwähnen.

Dagegen werden wir die Darstellung der epikureischen Philosophie bei dem römischen Dichter Lucrez in der Geschichte der römischen Ethik zu verwerten haben, obgleich wir ein gewisses Recht hätten, schon hier auf sie vorauszugreifen. Denn — und dadurch sind wir bei den Epikureern in einer weit günstigeren und angenehmeren Lage als nachher bei den Stoikern — nachdem die Lehre vom Stifter der Schule einmal aufgestellt und fixiert war, blieb sie durch alle Folgezeit fast unverändert wie sie war: ein Umstand, der schon den Alten aufgefallen und von ihnen ausdrücklich bemerkt worden ist[81]). Es dürfte diese Stabilität der epikureischen Lehre zurückzuführen sein auf den öden und unfruchtbaren Charakter der Schule im allgemeinen. Und wie damit weiter die Bewunderung und Verehrung Epikurs bei seinen Schülern und auf der andern Seite die Verachtung aller übrigen Philosophen zusammenhängt, liegt auf der Hand[82]).

2. Auch für Epikur ist, wie wir das bei der ganzen nacharistotelischen Philosophie finden werden, die Ethik der Hauptteil, Kern und Centrum der Philosophie; denn der Zweck dieser ganzen Wissenschaft ist ein praktischer, ist die menschliche Glückseligkeit[83]). Nun könnten wir in der Darstellung der epikureischen Ethik, ähnlich wie wir dies nachher bei den Stoikern thun müssen, im Anschluß an Diogenes[84]) vom Bilde des Weisen ausgehen, da wir ja die persönliche Haltung und Wendung besonders charakteristisch für diese Moral genannt haben. Allein richtiger werden wir doch den Gedanken an die Spitze des Systems stellen, der so entschieden in den Vordergrund desselben tritt und die Epikureer den Cyrenaikern so nahe bringt, daß nämlich die Lust das Gute und das höchste Gut sei. Denn die Lust ist allen Geschöpfen *οἰκεῖον*, d. h. naturgemäß und angemessen, der Schmerz *ἀλλότριον*, d. h. fremd und naturwidrig[85]).

Unter den einzelnen Lüsten ist nun aber ein großer Unterschied zu machen, eine strenge Auswahl — *συμμέτρησις* — ist notwendig; jede Lust ist zwar an sich gut, aber nicht jede ist zu wählen, da sie ja selbst wieder Schmerz im Gefolge haben kann; und ebensowenig ist jeder Schmerz zu fliehen, wenn um ihn eine Lust erkauft wird. Das ist der Punkt, wo sich Epikur auch in der Ethik mit Demokrit berührt, nachdem er sich aber doch in der Voraussetzung ganz entschieden an Aristipp angeschlossen hat[86]).

Das höchste Gut wäre übrigens sehr in Frage gestellt, wenn die einzelnen positiven Lüste das Höchste und Beste wären; wir würden dasselbe zuweilen entbehren müssen und dann recht unglücklich sein. Und darum beschränkt sich die menschliche Glückseligkeit auf das Negative, auf die Schmerzlosigkeit: nicht *ἀλγεῖν*, nicht *ταράττεσθαι*, das ist das höchste, die Ataraxie ist das Ziel des Lebens[87]); ein Begriff, der nicht allzuweit

von der stoischen Apathie abliegt. Sie ist mit derselben freilich nicht identisch, denn sie ist immer noch Lust, immer noch Affekt, aber ein ruhiger Affekt, eine ἡδονὴ καταστηματική, eine Lust des Stillstands im Unterschied von der ἡδονὴ κινητική, der Lust in Bewegung, welche die Cyrenaiker allein als Lust gelten lassen wollen. Und damit hängt ein weiterer Unterschied in den Lustempfindungen zusammen, derjenige der körperlichen und der seelischen Lust[88]).

Was nun zunächst die erstere Unterscheidung betrifft, so erkennt Epikur beiden Arten von Lust Berechtigung zu, offenbar aber versteht er unter der Lust gewöhnlich die Lust des Stillstands. Schwieriger ist die Frage, wo die Lust ihren Sitz habe, im Körper oder in der Seele. Dabei ist freilich zunächst daran zu erinnern, daß auch die Seele nach der materialistischen Lehre Epikur's etwas durchaus Materielles und Körperliches ist. Doch bedient sich Epikur, um den Unterschied zwischen dem Grobsinnlichen des Körpers und dem Fein-Materiellen der Seele deutlich zu machen, für Jenen der Ausdrücke σάρξ — Fleisch — oder γαστήρ — Bauch. Hören wir, um diese Frage zu lösen, zunächst Plutarch in seinen Streitschriften gegen Kolotes, so wird derselbe nicht müde uns zu versichern, daß nach Epikur die Lust, das höchste Gut seinen Sitz im Bauch habe, und dasselbe wird uns als Lehre Epikurs und seiner Schule auch von andern bestätigt[89]). Dies liegt auch durchaus in der Konsequenz seines materialistischen Sensualismus, denn es kann ja für den Menschen überhaupt nichts geben, was nicht durch die Sinne, diese Zugänge des menschlichen Wesens, in ihn eingeht. Nun ist aber andererseits ebenso sicher bezeugt, daß Epikur die geistigen Genüsse und Lüste höher gestellt habe als die körperlichen[90]). Wie reimt sich das zusammen? Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs im Sinne Epikurs ist doch keine allzu schwierige. Aus dem Gesagten geht hervor, daß jede Lustempfindung ausgeht vom Körper und seinen Sinnen, daß die körperliche Lust das erste und einzig Positive ist. Aber sie ist nicht das Höchste und Letzte, sie ist nur der Ausgangspunkt und der Inhalt aller Lust[91]). Was durch die Sinne eingeht, das hat als Sinnliches keine Dauer; solche gewinnt es erst, wenn es festgehalten wird durch die Erinnerung, und diese Erinnerung an sinnliche Genüsse ist nun eben die geistige Lust[92]), welche auch darum höher steht als die körperliche, weil sie frei ist von allen mit dem sinnlichen Genuß verbundenen Schmerzen und Mühen. Ja noch mehr: durch seine negative Bestimmung gewinnt Epikur doch noch einen weiteren, selbständigen Inhalt für diese Lust der Seele: die Aufhebung des Schmerzes ist natürlich ebenfalls zunächst Aufhebung und Beseitigung körperlicher Schmerzen; sie muß dies aber nicht sein. Gerade geistige Dinge, wie immer sie von körperlichen Einflüssen abhängig sind, Vorurteile, Aberglauben, Todesfurcht, namentlich diese beiden letzteren sind es, die dem Menschen am meisten zu schaffen machen und ihm die größte Unruhe zu erregen pflegen; von ihnen frei zu werden, ist darum die wahre Ataraxie, das höchste Glück.

Bestätigt aber wird diese Erklärung und gewinnt neues Licht durch die Äußerung Epikurs, daß nur die Götter die höchste Stufe der Glückseligkeit erreichen, die keinerlei Wachstum und Steigerung zulasse, während das menschliche Glück bald größer bald kleiner sei und werden könne [93]). Diese vollkommen seligen Wesen, als welche sich Epikur seine Götter vorstellt, haben eine unverändert fortdauernde, ununterbrochene Genußfähigkeit; diese fehlt den Menschen, darum können sie die höchste Stufe der Glückseligkeit nicht erreichen, darum müssen sie verzichten auf die positive Lust des ohnedies zu grobsinnlichen Körpers, müssen sich begnügen mit der Festhaltung der einzelnen Genüsse in der Erinnerung, begnügen mit der negativen Lust der Ataraxie. Und so gehört denn beides zusammen: Sinnliches und Geistiges oder wie Epikur so bezeichnend sagt, Gesundheit des Körpers und Ataraxie der Seele [94]).

3. Die Bevorzugung der geistigen Lust vor der körperlichen und die Betonung der negativen Seite der Lust ist nach dem Gesagten ein Akt der Resignation von Seiten Epikurs; die Genußfähigkeit des echten Hellenentums ist ihm und seiner ganzen Zeit abhanden gekommen, und darum muß man sich bescheiden mit einem von keiner Unruhe, keiner Mühe, keiner Gefahr und keinem Schmerz heimgesuchten, friedlich stillen Leben, muß sich im Schmerz trösten, daß er noch schlimmer sein könnte oder wenn er schlimm genug ist, daß er nicht allzulang anhalten werde [95]). Dazu ist nun die Philosophie notwendig: sie giebt dem Menschen die Einsicht, φρόνησις, die recht eigentlich die subjektive Bedingung ist zur Erlangung des höchsten Guts, so daß sie Epikur geradezu selbst als höchstes Gut bezeichnen kann [96]). Denn handelt es sich um die Auswahl der Lüste und Genüsse, um die Entscheidung über das, was zu wählen oder zu meiden sei, so ist die einzige und höchste Instanz dafür die nüchtern ruhige Erwägung und Überlegung [97]); sie läßt uns auf eine augenblickliche Lust verzichten in Voraussicht der Schmerzen, die sie im Gefolge hat; sie tröstet uns im Schmerz und Unglück und läßt uns selbst unter Folterqualen glücklich sein [98]). Sie macht uns frei von aller Unruhe und allen Vorurteilen, frei vor allem von Aberglauben und Todesfurcht; denn sie zeigt uns das Wesen der Dinge und ihren natürlichen Zusammenhang, sie lehrt uns, daß der Tod für uns keine Schrecken haben könne und dürfe, weil mit ihm alles aus sei und er somit für uns gar nicht existiere und uns nicht zum Bewußtsein komme [99]). Und darum tritt denn auch die ganze übrige Philosophie in den Dienst der Ethik; die Physik vor allem dient dazu, Vorurteile zu beseitigen, Aberglauben zu bekämpfen und die Todesfurcht in ihrem Ungrund aufzuzeigen [100]).

Wer aber diese Einsicht besitzt, der ist weise. Dabei ist es nun bezeichnend, daß dieser epikureische Weise nicht wesentlich anders geschildert wird als der stoische, den wir genauer kennen lernen werden; es beweist dies, daß beide Schulen auf demselben Boden emporgewachsen, trotz aller Verschiedenheit des Ausgangspunktes vielfach zu denselben Resultaten

kommen mußten. So steht denn auch innerhalb dieser individualistisch-atomistischen Moral der Weise in einsamer Größe auf stolzer Höhe. Er ist im Besitz des höchsten Gutes, der Ataraxie, d. h. nun freilich nicht wie bei den Stoikern: er ist apathisch; im Gegenteil ist er der Lust und dem Schmerz voll und ganz zugänglich und manche Begierden sind nicht nur natürlich, sondern zu seinem Glück geradezu notwendig [101]). Der Liebe, dem Mitleid und der Verzeihung verschließt er sich nicht; er lebt nicht als Sonderling, wie die Cyniker, sondern nach Art aller andern Menschen [102]); auch sind die Weisen einander nicht alle gleich, sowenig als die Epikureer mit den Stoikern alle Fehler für gleich erklären [103]); ja selbst von äußeren Umständen, von der Beschaffenheit seines Körpers vor allem und von der Nationalität, der er angehört, ist der Weise abhängig [104]). Andererseits betont aber Epikur doch wiederum die Unabhängigkeit des Weisen vom Schicksal, vom Zufall und Glück [105]), und versichert, daß diese Selbstgenügsamkeit ein großes Gut sei, da sie ihn fähig mache, selbst bei Wasser und Brot, selbst unter Qualen und Schmerzen glücklich zu sein wie Zeus, zu leben wie ein Gott unter den Sterblichen, der seligste der seligen Götter selbst zu sein [106]). Und ebenso wie die Stoiker versichert Epikur, daß die Zeitdauer hiefür irrelevant sei, ja er geht mit ihnen soweit, daß er diese Weisheit für unverlierbar erklärt [107]).

Ich glaube nun zwar, daß Gizycki richtig gesehen hat, wenn er sagt: „viele derartige Äußerungen, die mehr an stoisches Pathos erinnern, als an die im ganzen nüchterne, anspruchslose Ausdrucksweise Epikurs, möchte ich mehr auf Rechnung seiner Schüler setzen, die dem Ideal der Stoiker späterhin doch auch etwas Ähnliches entgegenstellen wollten, als dem Epikur zuschreiben“ [108]). Darum mußten auch wir hier schon vorausgreifend Rücksicht nehmen auf das stoische Weisheitsideal. Aber daß diese durch den Gegensatz gegen die Stoa beeinflußte Ausdrucksweise der Ansicht Epikurs widerspreche und nicht vielmehr nur fortsetze und ausbilde, was er begonnen und angedeutet, wird auch Gizycki nicht behaupten wollen; die merkwürdige Thatsache bleibt doch bestehen, daß die Epikureische Ethik ein ähnliches, wenn gleich etwas nüchterneres und realeres Idealbild des Weisen entworfen hat, als die stoische Philosophie.

Damit hängt dann noch eine Frage aufs engste zusammen — die Frage nach der Bedeutung der Tugend. Es könnte scheinen, als hätten wir diesen Begriff schon früher erwähnen und zeigen sollen, wie sich derselbe eingliedert in das Epikureische Moralsystem. In irgend einem Verhältnis zum höchsten Gut wird er doch stehen, und das Bild des Tugendhaften wird doch wohl nicht ohne den Zusatz der Tugend entworfen werden können. Dies ist so richtig, daß wir, nur ohne den Namen zu gebrauchen, längst davon gesprochen haben: denn was von der *φρόνησις* gilt, das gilt von der Tugend überhaupt. Freilich könnte es scheinen als ob die Tugend für Epikur eine leerer Name und Schall wäre [109]); das ist aber nur dann der Fall, wenn sie um ihrer selbst willen gefordert wird. Ihre richtige Stellung

ist die eines Mittels zur Glückseligkeit: beides gehört schlechterdings zusammen, keins ist ohne das andere; das eine ist das notwendige Mittel, das andere die ebenso notwendige Folge[110]). Das ist aber doch etwas wesentlich anderes als bei Aristoteles: das Verhältnis beider Begriffe ist gerade umgedreht, die Tugend ist degradiert zur Dienerin der Lust.

Wir werden uns daher auch nicht wundern wenn die Tugendlehre ziemlich kurz wegkommt in der Epikureischen Ethik. Die Haupttugend, die Quelle aller übrigen, welche die andern eigentlich schon in sich schließt, ist die Einsicht, die *φρόνησις*[111]). Von ihr haben wir schon geredet: nur darauf sei hier noch hingewiesen, wie durch die Betonung dieser Kardinaltugend die epikureische Philosophie ihren Zusammenhang mit Sokrates dokumentiert; ihn hat bis jetzt noch keine Schule zu verleugnen vermocht. Neben der Einsicht tritt bei Epikur die Mäßigkeit und Mäßigung in zweiter Linie in den Vordergrund: sie freilich war notwendig in einem System der Lust, das doch auf positiven Genuß verzichten und sich nötigenfalls mit Wasser und Brot begnügen muß. Sie ist unentbehrlich zur Ataraxie des Weisen, die ohne Mäßigung aufs äußerste gefährdet wäre; sie ist die negative Tugend der Entsagung, der Resignation[112]). Kürzer behandelt Epikur die Tapferkeit, von der er sagt, daß sie hervorgehe aus der Erwägung der Vorteile, die uns aus ihr erwachsen; worin diese bestehen, fügt er nicht hinzu; an das richtige Verhalten den Schmerzen gegenüber werden wir wohl mit Gizycki zu denken haben[113]). Dagegen können wir seine Ansicht über die Gerechtigkeit nur verstehen im Zusammenhang mit seiner Lehre von der menschlichen Gesellschaft und dem Verhalten des Weisen zu derselben und in derselben.

4. Es versteht sich von selbst, auch ohne daß wir die politischen Verhältnisse mit in Betracht ziehen, daß eine Moral, welche die ruhige Lust, das Freisein von Schmerz, Übel und aller Mühe und Belästigung, die Ataraxie und Aponie, für das höchste erklärt, in einem ruhigen Leben, einem otium cum dignitate die höchste Lebensweisheit sehen muß. *Λάθε βιώσας* — lebe im Verborgenen! das war der Grundsatz der Epikureer, und darum ist es nicht so inkonsequent, daß die Schule, welche dem Wissen als solchem und abgesehen von praktischen Zwecken keine Bedeutung beizulegen vermochte, doch das theoretische Leben des Philosophen dem praktischen ganz entschieden vorzog. So wenig sich die seligen Götter um die Welt kümmern, sondern sich genügen lassen an ihrer eigenen Vollkommenheit, ebensowenig wird der Weise an die Öffentlichkeit treten oder sich am Staatsleben beteiligen[114]). Wohl mag Ruhm und Ehre, die man als politischer Charakter sich erwirbt, etwas Schönes und Angenehmes sein, wohl mögen äußere Verhältnisse oder innere Neigung eine solche Beteiligung zur Notwendigkeit machen, im allgemeinen verzichtet aber der Weise doch besser auf jene Ehre und hütet sich in bescheiden sicherer Mitte vor den Unannehmlichkeiten und Beschwerden einer solchen Thätigkeit[115]). Ja König zu sein, erklärten sie geradezu für Sünde, wenn

sie sich auch ab und zu gerne in den Schatten und Schutz des Königtums flüchten mochten[116]). Und das ist überhaupt der Gesichtswinkel, unter dem sie das Staatsleben und den Staat selbst betrachten: sie stellen sich ganz entschieden auf den Standpunkt der Sophisten und erklären Recht und Gesetz für eine willkürliche, also nicht eigentlich natürliche, wenn gleich auf dem Naturgrund des persönlichen Interesses ruhende Einrichtung zum Nutzen und Vorteil der Menschen und ganz besonders des Weisen, für einen Vertrag, den der Einsichtige in seinem Interesse eingehe, um nicht geschädigt zu werden und Unrecht zu leiden[117]).

Wie sehr diese Ansicht von der Entstehung des Rechts und der Gesetze mit ihrer Atomistik zusammenstimmt, liegt auf der Hand, und ebenso die Verwandtschaft dieser Schule mit dem Staatsideal des Rousseau'schen contrat social. Darum mußte auch diese Lehre, im Gegensatz zu den Fabeln der Griechen über ein goldenes Zeitalter im Anfang der Menschheit, zur richtigen Erkenntnis des kulturgeschichtlichen Entwicklungsganges derselben führen, wie die Menschen aus tierähnlichen Zuständen allmählich sich zu höherer Kultur erhoben und wie als hauptsächlichstes Bildungsmittel dabei Gesetz und Staat gedient haben[118]). Doch werden wir hievon ausführlicher bei Lucrez zu reden haben.

Wenn nun aber so von Natur kein Recht und kein Gesetz dem Menschen gegeben, wenn die Ungerechtigkeit an sich nichts Böses ist, so sind die Gesetze ihrer Natur nach veränderlich und verbindlich nur, so lang und so weit sie nützlich sind. Würde also der Fall eintreten, daß die Befolgung derselben gegen den Nutzen stritte, so wäre der Weise berechtigt, sich derselben zu entziehen und Unrecht zu thun, vorausgesetzt daß es heimlich geschehen könnte. Hierin liegt nun aber die Gefahr; und da die Möglichkeit der Entdeckung bis zum Ende nicht ausgeschlossen ist, da also Furcht und Unruhe unausbleiblich damit verknüpft wäre, so thut man doch wohl besser daran, dem Gesetze gemäß zu leben und alle Ungerechtigkeit zu vermeiden. Die Furcht vor Strafe und vor Schaden ist also auf diesem Standpunkt die einzige Triebfeder der Legalität, der Gerechtigkeit[119]).

An die Stelle des Staatslebens, in das wir ohne unseren Willen und ohne unser Zuthun hineingeboren werden, setzte Epikur die Freundschaft. Denn auch das Familienleben konnte er aus demselben Grunde nicht würdigen und hoch schätzen, um so weniger als die Belästigungen und Schwierigkeiten einer Familie und eines Haushalts dem Weisen mehr Unlust als Genuß, mehr Unruhe als Freude bereiten müssen. Daher scheint Epikur, ohne die Ehe geradezu zu verwerfen, der freien Liebe den Vorzug gegeben zu haben: wenigstens läßt sich dies aus der großen Zahl emanzipierter Frauen, die im epikureischen Freundeskreise lebten, mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen[120]). Den beiden natürlichen und deshalb unserem Willen entzogenen Verhältnissen — dem staatlich-politischen und dem Familienleben — setzt Epikur, wie eben gesagt, die

Freundschaft entgegen, als ein selbstgewähltes und freies und darum als das richtigste und beste Verhältnis, in das der Weise eintreten kann. Denn kein System, nicht einmal das aristotelische, hat so entschieden die Willensfreiheit betont wie Epikur[121]). In ihrem Interesse weist er mitten im System der Natur und ihrer Gesetze dem Zufall eine Stelle an und lehrt eine durch nichts motivierte, rein willkürliche Abweichung der Atome von der geraden Fallinie; in ihrem Interesse bekämpft er den stoischen Fatalismus und die Unterwerfung des Menschen unter die allgewaltige εἱμαρμένη; in ihrem Interesse macht er den Menschen völlig unabhängig von den Göttern und der göttlichen Vorsehung; um ihretwillen verurteilt er wenigstens in der Theorie die Sklaverei, die er in der Praxis freilich als ein notwendiges Übel betrachtet[122]); und endlich gehört hieher auch (ganz besonders schlimme Fälle ausgenommen), die Verwerfung des Selbstmords, die freilich auch wieder damit zusammenhängt, daß in einem System des Hedonismus das Leben doch so ziemlich der Güter höchstes sein dürfte. Aber wenn wir finden werden, daß der Selbstmord im stoischen System den Schlußpunkt ihrer Resignation dem Fatum gegenüber bildet, so ist es immerhin wahrscheinlich, daß im epikureischen System die Abneigung gegen den Selbstmord mit der Bekämpfung dieser willentötenden Resignation zusammenhängt[123]). Angesichts dieser fast centralen Stellung, welche die Lehre von der Willensfreiheit im epikureischen System einnimmt, glaube ich, ist es doch nicht genug, diese „große Verherrlichung der Freundschaft als einen bei Epikur besonders stark ausgeprägten griechischen Charakterzug“ zu erklären, wie Gizycki thut[124]), sondern sie hängt wirklich zusammen mit dem atomistisch-indeterministischen Geist der Epikureischen Philosophie. Daß auch sie von Epikur auf das Utilitätsprinzip gegründet wird, versteht sich von selbst[125]). Nun wird uns freilich noch von einer anderen Ansicht der Schule über dieses Verhältnis berichtet, wonach zwar die ersten Anfänge der Freundschaft im Nutzen und Streben nach eigenem Vorteil begründet seien; im Laufe der Zeit aber entstehe daraus die Liebe, die auch abgesehen vom Nutzen dem Freund um seiner selbst willen dargebracht werde. Diese Ansicht, versichert ihr Gewährsmann Cicero, sei von zahmeren Mitgliedern der Schule aufgestellt worden[126]), und Hirzel benützt dies zur Unterstützung seiner Ansicht, daß auch in der Schule Epikurs erheblichere Differenzen vorhanden gewesen seien. Allein diese Differenz scheint mir vielmehr eine Konsequenz der Lehre des Epikur selbst zu sein: neben jener Begründung der Freundschaft durch den Nutzen erklärt nämlich Epikur selbst, man müsse für den Freund sterben[127]). Angesichts dieses Widerspruchs mochten nicht „zahmere“, wie Cicero meint, sondern gerade die echtesten und treuesten Anhänger Epikurs sich bemühen, die beiden Behauptungen des Meisters zu vermitteln, und dieser Vermittlungsversuch bestand eben darin, daß sie sagten: aus der auf Nutzen und Lust

sich gründenden Freundschaft gehe allmählich die interesselose Liebe und Hingabe an und für den Freund als schönste Blüte hervor[128]).

Neben der theoretischen Verherrlichung der Freundschaft, die Epikur geradezu als das Beste preist, was die Weisheit zum Glück des Lebens gewinnen und erwerben könne[129]), und neben manchem schönen Wort, unter denen das schönste das über die Gütergemeinschaft gesagte ist, die er als ein Zeichen von Mißtrauen unter Freunden verwirft[130]), finden wir in den Kreisen Epikurs auch praktisch eine ganz besonders schöne Pflege der Freundschaft. Sie ist eine Verdopplung des Selbstgenusses, die dieses „andere Ich" des Freundes dem Freunde gewährt; und wenn wir schönen Lebensgenuß im heiteren Freundeskreis als das Ideal des epikureischen Lebens bezeichnen dürfen, so werden wir den echt griechischen Geist, dem Schönheit und natürliche Sittlichkeit und Männerfreundschaft unzertrennlich hohe Güter zu allen Zeiten gewesen sind, auch in dieser Schule verwirklicht und verkörpert finden. Mögen daher immerhin einzelne unter dem Aushängeschild epikureischer Philosophie sich einem üppigen Sinnengenuß hingegeben haben, namentlich in der späteren, römischen Periode, so ist doch in diesen epikureischen Philosophenkreisen auch wieder ein so edles und schönes Menschentum gepflegt worden, gleich weit entfernt von wüstem Sinnentaumel wie von apathischer Askese, daß es wenigstens in den höheren Gesellschaftsschichten und -Kreisen des untergehenden Griechentums zwar nicht zur Stärkung sittlicher Kraft — denn daran fehlt es der Schule durchaus, aber auch nicht zur Entsittlichung, sondern eher zu einer zwar nicht heroischen, aber doch schönen und behaglichen Sittlichkeit beigetragen hat.

5. Wenn wir der Epikureischen Schule und Lehre die richtige Stellung angewiesen, sie also gegen Hirzel in engsten Zusammenhang mit den Cyrenaikern gebracht und in der Ethik die direkte Abhängigkeit von Demokrit bestritten haben, und wenn wir weiter gegen die gewöhnliche Ansicht Cyrenaiker und Epikureer in der Hauptsache von Sokrates loslösten und sie zu Nachfolgern der Sophisten machten, so haben wir das noch mit einigen Worten näher zu begründen, um so mehr als dadurch unser Urteil über den unfruchtbaren Charakter der Schule sich bestätigt. Zunächst steht fest, daß in der Physik die Epikureer völlig unselbständig gewesen sind: an der einzigen Stelle, wo sie von Demokrit abweichen, haben sie zwar darin Recht, daß im leeren Raum die Atome gleich schnell fallen müssen, also nicht zusammenprallen können. Was sie aber an die Stelle dieser Ansicht setzen — die zufällige Abweichung der Atome von der Geraden —, das hebt die ganze Errungenschaft der demokritischen Physik auf und vernichtet die Naturnotwendigkeit, indem sie im Interesse schrankenloser Willensfreiheit den blinden Zufall zur Erklärung einführt. Ebensowenig schöpferisch wie dort sind sie auf dem Boden der Ethik: fast kein Gedanke, fast kein Satz ist da, den die Epikureer nicht bei Aristipp oder einem von dessen Schülern gefunden hätten. Nur konsequenter war

Aristipp, der die sinnliche Lust als einzelne fürs Höchste erklärte und sich dadurch frei erhielt von dem Widerspruch, in den sich Epikur verwickeln mußte: dieser möchte eigentlich — auch die ähnliche Begründung seiner Lustlehre zeigt dies — Cyrenaiker sein, aber er getraut sich nicht, er verzichtet und resigniert, und steht so in der Mitte zwischen dem lebenslustigern Aristipp und dem Pessimisten Hegesias. Und wenn er die Weisheit und Tugend betont, so ist nicht zu vergessen, daß das schon Aristipp und Theodorus gethan und daß das Gerede vom Weisen im Gegensatz zu den Stoikern und aus Furcht vor ihren Angriffen pathetischer klingt als es eigentlich gemeint ist. Und auch im einzelnen, in der Bekämpfung der Volksreligion ebenso wie in den Fragen der angewandten Ethik läßt sich fast Zug um Zug in der Lehre oder im Leben Aristipps oder seiner Schüler wiederfinden.

Ist dem aber so, so ist damit auch die Herleitung der Epikureer von den Sophisten erwiesen: der Subjektivismus der Schule ist doch ein ganz anderer als der der Stoa, der zum Hintergrund das allgemeine Gesetz der Natur, die Weltvernunft hat. Gerade die Atomistik ihrer Ethik ist echt sophistisch und prägt ihrem Subjektivismus den Charakter der unberechtigten Kleinlichkeit auf. Sophistisch ist das Festhalten an dem Gegensatz von *φύσει* und *νόμῳ* und die Leugnung einer natürlichen Gerechtigkeit, eines über dem Einzelnen stehenden allgemeinen Gesetzes; sophistisch die Willkür, die sich hinter der Selbstgenügsamkeit dieses epikureischen Weisen nur schlecht verhüllt; sophistisch der Anspruch des sich besser dünkenden Gebildeten, über bestehendes Gesetz und Recht nach Belieben sich hinwegzusetzen; sophistisch weiter die aufklärerische Tendenz der Schule in religiöser Beziehung. Endlich ist auch der Freundschaftskultus und die an unser modernes Kliquen- und Koterienwesen erinnernde tiefe Verehrung der Schüler für ihren Meister dem sophistischen Geist und Wesen, wie es uns Plato im Protagoras schildert, nahe genug verwandt. Wie weit sich die Epikureer dieser Verwandtschaft bewußt waren, ist natürlich für die Frage selbst gleichgiltig: immerhin könnte die oben erwähnte Thatsache, daß sie manche Glieder ihres Kreises Sophisten nannten[131]), darauf hinweisen, daß sie den Zusammenhang selber kannten und ahnten.

Mit all' dem Gesagten ist natürlich nicht geleugnet, daß sie auch auf die Ethik Demokrits zurückgriffen und daß sie in den Lehrbestimmungen über die Tugend Sokrates und Plato, in der Lehre von der Willensfreiheit und Freundschaft Aristoteles zu Vorgängern hatten; und bedeutsam als Zeichen der Zeit, in der sie lebten und als Beweis für die geistige Luft, die sie einatmeten, ist noch ganz besonders der Einfluß der Stoa: der Gegensatz, in den sie zu derselben traten, aber auch die positive Einwirkung derselben, der sie sich nicht entziehen konnten und durften. Frägt man aber nach dem Geist, aus dem heraus ihr System geboren wurde, so ist auf Aristipp und die Sophisten, nicht auf Demokrit oder Sokrates hinzuweisen. Durch diese Stellung kann auch diese Schule nur gewinnen: es

ist eine positive Leistung und Schöpfung der ursprünglich nur negativ-kritischen Sophistik und ihrer Aufklärung. Sie erklärt aber auch am besten den unfruchtbaren Charakter des Epikureismus, der ihm von dieser seiner Entstehung her anhaften mußte.

Besser als ihr Ruf waren die Epikureer: legt man aber ihr System auf die Wagschale und wägt ab, was sie für die ethische Anschauung der Menschheit geleistet haben, ja wägt man es nur mit den logischen Gewichtsteinen sorgfältig ab, um es auf seine Konsequenz und Widerspruchslosigkeit hin zu prüfen, so ist die Ausbeute nicht groß, so ist der logische Wert so wenig probehaltig als der ethische, und die Verteidiger und Lobredner Epikurs werden uns keine allzuhohe Meinung von ihm und seiner Schule aufreden können.

Cap. 9.

Cyniker und Stoiker.

A. Cyniker.

1. Im Unterschied von den Cyrenaikern schlossen sich die Cyniker eng an Sokrates an, wie ja ihr Stifter Antisthenes sogar einer der Lieblingsschüler des Sokrates gewesen ist[1]), so daß sie neben Plato vor allem als Sokratiker, wenn auch nur als einseitige Sokratiker, bezeichnet werden können und müssen. Insofern hat Feuerlein[2]) nicht Recht, wenn er diese enge Beziehung derselben zum sokratischen Philosophieren leugnen möchte und in diesem Sinn von einem „naturwüchsigen Element" im Cynismus redet. Denn ganz wie Sokrates behauptet auch Antisthenes, die Tugend sei lehrbar[3]), und betont wie dieser das Wissen als die festeste Mauer, die weder zusammenstürzen noch preisgegeben werden könne[4]). Aber andererseits hat Feuerlein richtiger gesehen als Zeller[5]), der doch gar zu logisch-einfach die cynische Ethik aus der sokratischen Idee des Guten ableiten will. Denn offenbar schließt sich der Cynismus nicht vor allem an die sokratische Lehre an, sondern in erster Linie an die Persönlichkeit und an den Charakter des Philosophen, an diejenige Seite desselben, welche Sokrates selbst auch in seinem Unterricht ganz besonders betonte, freilich nur als eine Art Vorstufe der Tugend, an die ἐγκράτεια, an die Freiheit von allem Äußerlichen, oder wie Diogenes Laertius[6]) es überaus bezeichnend ausgedrückt hat, an die sokratische Stärke. So tritt allerdings bei den Cynikern von vorn herein die wissenschaftliche und theoretische Seite der Sokratik mehr in den Hintergrund: zu dieser Tugend sind ja nicht viele Worte und Kenntnisse nötig, sondern sie ist Sache der Werke[7]). Daher erklärt sich denn auch Antisthenes und ihm nach sein Schüler Diogenes gegen wissenschaftliche Bildung[8]), so daß Aristoteles[9]) die Cyniker geradezu „ungebildet" nennen konnte. Doch würde

man ihnen Unrecht thun, wollte man glauben, daß sie gar nichts und sich Wissenschaft gehalten und in derselben geleistet haben: man verwickeln an die Reihe von Büchern, deren Titel uns von Antisthenes und [illegible] seiner Diogenes überliefert werden[10]). Darum geht Blaß[11]) jedenfalls zu weit, wenn er sagt: „Antisthenes habe mit seinen dialektischen Paradoxen die philosophische Spekulation abschneiden wollen, um allein für seine praktische Ethik Raum zu behalten". Ein so raffiniertes Verfahren dürfen wir demselben umsoweniger zutrauen, da wir von seinem spekulativen Talent keine zu hohe Meinung haben können[12]). Statt einer Absicht werden wir vielmehr in dieser rein negativen Dialektik, wornach keine anderen als identische Urteile (S ist S) gebildet werden dürfen[13]), eine Folge seiner einseitigen Natur erblicken, die genug zu thun hat, um auf dem einen Gebiete der Ethik zu einem Ziele zu kommen; auch dürfte in der Skepsis, die er in der erkenntnistheoretischen Frage zeigt, offenbar noch eine Nachwirkung seines Unterrichts bei Gorgias zu erkennen sein, wovon ja auch seine Reden zeugen, von welchen uns noch zwei erhalten sind[14]). Wie kindlich sein theoretisches Philosophieren war, dafür ist weniger seine Polemik gegen Plato ein Beleg, die vom Standpunkt seines begrifflichen Nominalismus aus durchaus berechtigt war, als vielmehr vor allem seine Bestreitung der eleatischen Beweise gegen die Möglichkeit der Bewegung[15]), welche lebhaft an gewisse puerile Einwände gegen den Fichte'schen Idealismus erinnern. Und wie nüchtern und hölzern er gewesen, das erkennen wir aus den paar Beispielen, die uns aus seinen Schriften zur allegorisch-philosophischen Erklärung Homers erhalten sind[16]).

2. Fragen wir nun näher, wie Antisthenes die **Tugend** bestimmt habe und worin die cynische Freiheit und Stärke denn eigentlich bestehe, so könnte es zunächst, wie schon gesagt, scheinen, als ob er sich ganz auf den Bahnen seines Meisters Sokrates bewege, wenn er dieselbe als Wissen, als Einsicht definiert und deshalb den Weisen für den einzig Tugendhaften erklärt[17]). Allein diese positive Bestimmung tritt doch alsbald zurück gegen die negative Seite, wornach die Tugend in der Loslösung und Befreiung von allen Bedürfnissen bestehen und vollständig *αὐτάρκης* sein soll: nichts nötig haben, ist der größte Reichtum[18]). Das begründet auch er zunächst eudämonistisch, indem er sagt, das Kleinste verschaffe dem Armen mehr wirklichen Genuß als viel Größeres dem Reichen[19]). Allein diese eudämonistische und utilitarische Begründung der tugendhaften Selbstgenügsamkeit hat er wohl nach dem Tode des Sokrates allmählich aufgegeben, wird sie uns doch hauptsächlich von Xenophon mitgeteilt, also aus einer Zeit, wo Sokrates noch lebte. Freilich steht auch der Cynismus auf dem allgemeinen eudämonistischen Boden der griechischen Moral[20]); aber indem er alles von der Glückseligkeit ausschließt mit Ausnahme der Tugend, ist es ihm in erster Linie um diese, nicht etwa nur als Mittel zum Zweck[21]), sondern als Selbstzweck zu thun. Die Tugend ist alles, nicht weil der Tugendhafte glückseliger, sondern weil die Tugend als solche das allein

ist eine p: Gesunde und Naturgemäße ist[22]). Daher hat Antisthenes, kritischen im Gegensatz und Kampf mit seinem Mitschüler Aristipp und besten der Lustlehre, die Lust, die ἡδονή schlechterdings verworfen, sie geradezu für ein Übel erklärt und gesagt, er möchte lieber rasen als Lust empfinden[23]): daher auch die Wertschätzung der Apathie, wie sie namentlich Stilpo, der wie schon früher bemerkt, eine Art Mittelglied bildet zwischen Cynikern und Megarikern, gelehrt zu haben scheint[24]). Ja Antisthenes geht soweit, daß er die Unberühmtheit für ein Gut erklärt und Mühsal einem angenehmen Leben vorzieht[25]), und Diogenes nennt die Armut geradezu eine Tugend, welche niemals mit dem Reichtum verknüpft sein könne[26]).

Daran schließt sich dann sofort die cynische Lebensweise an, die wir von der Lehre der Schule nicht trennen können; denn diese wird unmittelbar umgesetzt in die Praxis und zwar in die allerrealste Praxis. Schon Antisthenes hat die Bettlerkleidung angenommen[27]), obgleich Sokrates aus den Löchern seines Mantels eine gewisse Eitelkeit hervorschauen sah[28]); und Diogenes hat dann vollends die cynische Bedürfnislosigkeit ins Maßlose, zur vollständigen Karikatur verzerrt. Wir wollen hier nicht alle die bekannten Anekdoten wiedergeben[29]), die von diesen Männern erzählt werden und in welche die Geschichte der cynischen Philosophie ausläuft, sondern wollen nur daran erinnern, wie sie die Bedürfnislosigkeit soweit trieben, daß sie ohne Obdach (was freilich in den wärmeren Ländern nichts so Auffälliges ist), ohne Besitz, ohne die nötigsten Gerätschaften als Bettler lebten und zu diesem Zweck ihren Körper aufs rücksichtsloseste abhärteten und an Entbehrungen gewöhnten, weil sie darin die natürlichste und einzig richtige Lebensweise erblickten[30]). Aber dieses naturgemäße Leben wurde zu einem rein tierischen dadurch, daß sie die natürlichen Bedürfnisse und Triebe, welche zu unterdrücken ihnen als Griechen selbstverständlich nie einfallen konnte, in tierischer Weise befriedigten und ohne Scheu und Scham öffentlich betrieben, was der Mensch deshalb mit Recht in die Einsamkeit verbirgt, weil er möglichst wenig öffentlich dokumentieren möchte, daß auch er noch ein Tier ist. Und um dieser Schamlosigkeit willen müssen sie es sich gefallen lassen, daß ihr Name, der damit ursprünglich nichts zu schaffen hatte[31]), heute noch gebraucht wird zur Bezeichnung einer zur Schau getragenen widerlichen und häßlichen Schamlosigkeit.

Diese ihre Lebensweise unterschied nun natürlich die Cyniker von allen andern Menschen, und das spiegelt sich auch in ihrer Lehre wieder, die diesen Unterschied als einen normalen aufstellte und festhielt: die Weisen und Tugendhaften werden von allen übrigen Menschen, den Thoren, aufs entschiedenste getrennt und es wird von ihnen alles das ausgesagt, was sie von der Tugend selbst aussagen: der Weise ist sich selbst genug[32]) (αὐτάρκης), ihm ist nichts fremd, nichts verwunderlich, nichts schwer oder unüberwindlich[33]), er ist sündlos und kann die Tugend niemals wieder verlieren[34]), ist mit Einem Wort den Göttern möglichst ähnlich[35]). Ihm, dem einzig Gesunden

gegenüber, sind alle übrigen krank. Daraus folgt dann, daß der cynische Philosoph sich dieser Kranken annehmen muß als Arzt, um sie gesund d. h. um sie weise und gut zu machen, und daß er dabei wie der Arzt drastische, wehthuende Mittel nicht sparen darf[36]. Und so ziehen sie, den Ranzen auf dem Rücken, den Stock in der Hand, ohne Unterkleid, mit doppelt zusammengelegtem Mantel bettelnd umher — die rechten Kapuziner oder Bettelmönche des Altertums[37] —, um auf die Welt einzuwirken und sie besser zu machen bald durch strafenden Ernst, bald durch beißenden Spott und Witz. Denn dieser steht ihnen, wie so viele Anekdoten zeigen, in reichem Maße zu Gebot und sie pochen ausdrücklich auf diese Ungebundenheit und Freiheit des Worts, auf ihre *παῤῥησία*; namentlich ist Diogenes ein durch und durch witziger und gescheiter Mensch, der nie um Antworten verlegen ist, die freilich oft derb und verletzend genug ausfallen, ein Original, ein Sonderling, an dem uns aber eine Spur von Humor über manches Anstößige hinaushebt und damit versöhnt.

Den verschiedenen Lebenskreisen gegenüber verhielten sich die Cyniker, ihren allgemeinen Grundsätzen entsprechend, ziemlich ablehnend und negativ. Ein Familienleben gab es bei ihnen nach ihren Lebensgewohnheiten selbstverständlich nicht, erklärt doch Stilpo geradezu, seine Tochter, deren Leben kein ganz ehrbares war, könne ihm keine Schande machen[38]. Und die Ehe zwischen Krates und Hipparchia verdient ja kaum noch diesen Namen[39]. Mann und Weib stehen zwar der Tugend gegenüber einander gleich, die ethische Gemeinschaft beider aber ist ein Adiaphoron und von ihrer niedersten, rein sinnlichen Seite aufgefaßt[40]. Die Konsequenz aber treibt überhaupt darüber hinaus zur Weiber- und Kindergemeinschaft, die denn auch Diogenes entschieden proklamiert[41]. Und ebenso ablehnend und negativ verhalten sie sich dem Staat gegenüber. Der Weise steht über den bestehenden Gesetzen, hat nur den Geboten der Tugend zu folgen[42], und wird dem Staat höchstens soweit sich zuwenden, als ihm derselbe im Schatten steht[43]. Und wenn Sokrates selbst diese Konsequenz seiner Lehre höchstens einmal gestreift, sonst im Gegenteil sehr fest am Staate gehalten hat, so wird sie dagegen hier von mehr als einer Seite entschieden gezogen, daß das Vaterland des Weisen die Welt sei[44]. Immerhin mögen sich hier auch sophistische Einflüsse geltend machen, worauf das Gleichnis des Antisthenes hinzuweisen scheint von den Hasen, die in der Versammlung gleiches Recht mit den Löwen verlangten[45]. Damit sinkt dann auch die Sklaverei zu etwas völlig Gleichgiltigem herab, so daß sie ihr gegenüber etwa dieselbe Stellung einnehmen wie der Apostel Paulus im Korintherbrief[46]. Und wie sie im Großen und Ganzen den Weisen möglichst selbständig und unabhängig zu stellen suchten von Familie, Staat und Gesellschaft, so tritt natürlich auch das engere Verhältnis der Freundschaft zurück, ja Stilpo erklärt sich geradezu gegen dieselbe[47]; denn sie wäre ja nur ein Zeichen davon, daß der Weise doch nicht ganz sich selbst zu genügen vermöge.

4. Daß der Cynismus nicht allzuviele Anhänger und Nachfolger gefunden, läßt sich bei den harten Anforderungen, die er an jeden Einzelnen stellte[48]), zum voraus vermuten und erwarten. Andererseits aber fiel der Samen, den er ausstreute, auf einen wohl vorbereiteten Boden. Einer Überkultur gegenüber, wie sie in Griechenland damals thatsächlich vorhanden war, hatte der Rousseau'sche Zug zur Natur, zur völligen Bedürfnislosigkeit, zur Verachtung aller künstlich gewordenen Sitte und aller scheinbar notwendigen Lebensgewohnheiten, zur ungebundenen Rücksichtslosigkeit im Reden und Handeln ein gutes Recht, zumal wenn er mit der Einsicht verknüpft war, daß die bürgerliche Gesellschaft in der Auflösung begriffen und der griechische Staat dem Untergang nahe sei, mit Einem Wort, daß es zu Ende gehe mit dem alten Hellenentum. Und so finden wir, daß schon vor der Blüte der Cynischen Schule in orphischen Kreisen eine asketische Moral Anhänger gefunden hatte, worauf wenigstens einzelne Stellen bei Euripides und Plato hinweisen[49]). Ebenso dürfte hier auch der Misanthrop Timon erwähnt werden, der ohne philosophische Bildung in seiner Lebensweise und seinem sittenrichterlichen Auftreten ein Vorläufer der Cyniker gewesen ist[50]). Dazu kommt dann noch das „naturwüchsige Element" in Antisthenes und Diogenes, ihre originelle Individualität, die diese verschiedenen Strömungen und Richtungen der Zeit in eigentümlicher Weise zum Ausdruck bringt und widerspiegelt. Sie war es aber vor allem auch, die sie richtige Gedanken auf eine solche Spitze treiben ließ, auf welcher der sokratische Geist des Cynismus schließlich in sein völliges Gegenteil umschlug. Immer unwissenschaftlicher und einseitiger, immer beschränkter und hochmütiger, immer roher und schamloser wurden diese cynischen Weisen, und es war darum gut, daß eine wissenschaftliche Richtung aufkam, welche, ganz anders als jene, ähnliche Gedanken wissenschaftlich begründete und ihnen dadurch Halt und Berechtigung verschaffte, die Stoa.

B. Stoiker.

1. Auf dem Boden der griechischen Welt, wie er zur Zeit Alexanders des Großen sich gestaltet hatte, und wie wir ihn bereits näher kennen gelernt haben, entstand im engsten Anschluß an die Cyniker und in direkter Abhängigkeit von ihnen[51]) die Philosophie der Stoa, welche für die Geschichte der Ethik von der größten Bedeutung ist, nicht nur um ihrer selbst willen, sondern vor allem auch deshalb, weil sie als Ferment einging in die römische Welt und hier in schweren Zeiten auf die besten Geister theoretisch und praktisch eine ganz bedeutende Wirkung ausgeübt hat. Von dieser werden wir dort, bei der Darstellung der römischen Ethik zu reden haben: hier handelt es sich zunächst um die Philosophie der Schule in ihrer griechischen Gestalt. Darum werden wir auch im Folgenden wesentlich nur griechische Quellen benützen dürfen, während wir

auf die römischen Stoiker und ihre Schriften höchstens dann rekurrieren können, wenn sie ausdrücklich griechische Vorgänger zitieren oder auf solche sich berufen. Dadurch sind wir freilich wieder in der schlimmen Lage, für diese Partie unserer Darstellung keine Originalquellen, namentlich nichts von den beiden Stiftern der Schule Zenon und Chrysippos[52]) zu besitzen, und sind dadurch außer Stande, über die Anordnung des Systems sicheren und aktenmäßigen Aufschluß geben zu können. Dagegen fließen aber wenigstens die sekundären Quellen so lebhaft, daß wir nicht zu befürchten haben, über Fundamentalsätze der stoischen Lehre in Unkenntnis zu bleiben. Die Hauptfundorte für dieselbe sind Diogenes Laertius, der im siebenten Buch seiner Vitae das Leben und die Lehre der Stoiker behandelt; Stobäus, der in den Eklogen einen Abriß der stoischen Ethik giebt, und Plutarch, der in zwei Schriften: de repugnantiis Stoicorum und de communibus notitiis[53]), die Ansichten der Stoiker unter Anführung vieler Stellen aus stoischen Schriften bekämpft hat. Aber auch sonst finden sich vielfache Zitate aus Zenon, Chrysipp und anderen, da sie durch das Paradoxe ihrer Behauptungen zum Zitieren und Bekämpfen reizten. Dagegen ist es natürlich bei diesem Stande der Überlieferung nicht mehr möglich, im einzelnen zu bestimmen, was und wieviel von der Lehre dem oder jenem Vertreter der Schule zuzuschreiben und zuzuweisen ist: dies ist aber auch für uns, die wir eben nur die Ethik der Stoa, nicht die einzelnen Stoiker kennen lernen wollen, von untergeordneter Bedeutung; nur bei ausdrücklicher Abweichung Einzelner vom allgemein stoischen Standpunkt werden wir darauf zurückzukommen haben.

2. Daß auch in der Stoa die Ethik das Centrum alles Philosophierens bildet, ist bei der durchaus praktischen Tendenz dieser wie aller nacharistotelischen Philosophenschulen selbstverständlich. Nicht das Wissen, sondern das Handeln, nicht die Wahrheit, sondern die Sittlichkeit, die Tugend ist das Ziel ihres wissenschaftlichen Strebens, und darum treten alle Disziplinen in den Dienst der Praxis, werden alle der Ethik untergeordnet. Aber nur Aristo[54]), der überhaupt manches Eigentümliche hat, wollte außer der Ethik nichts gelten lassen und verwarf daher Logik, Physik und alle encyklischen Wissenschaften: wer sich mit diesen abgebe statt mit der Tugendlehre, der sei den Freiern der Penelope zu vergleichen, die sich mit den Mägden des Odysseus begnügten. Die übrigen Stoiker dagegen, schon Zeno und dann vor allem Chrysipp, nahmen eben im Unterschied von den Cynikern Logik und Physik in den Kreis der von ihnen zu behandelnden Disziplinen auf, wiesen ihnen aber die zweite, untergeordnete Stellung an: sie verglichen die Philosophie in ihrer Gesammtheit einem Ei, dessen Schale die Logik, dessen Weißes die Physik, dessen Dotter die Ethik sein soll; oder einem Lebewesen, an dem die Knochen der Logik, das Fleisch der Physik, die Seele der Ethik entsprechen; oder einem Garten, dessen Zaun die Logik, dessen Bäume die Physik, dessen Früchte die Ethik darstellen[55]). Freilich finden wir auch wieder Stellen, wonach die Ethik

und Physik wegen der großen Wichtigkeit des theologischen Teiles der letzteren ihre Stelle vertauschen. Jedenfalls aber ist, sei sie gestellt wie sie wolle, die Ethik bestimmend gewesen auch für ihre logischen und metaphysischen Aufstellungen.

Schwieriger als diese Frage nach der Stellung der Ethik im Ganzen der Philosophie ist diejenige nach der Anordnung der Ethik selber zu beantworten: Diogenes hat darüber eine Angabe[56]), mit der aber deshalb nicht allzu viel anzufangen ist, weil nicht ganz klar wird, welches die Hauptteile und welches bloße Unterabteilungen sein sollen; und überdies hat er sich selbst nicht daran gehalten wie es scheint. Immerhin geht aus dieser Angabe hervor, daß die Stoiker, wenigstens in der reicheren Ausgestaltung ihrer Lehre seit Chrysipp, der Ethik eine psychologische Grundlage zu geben gesucht haben, ein Verdienst, das nicht hoch genug anzuschlagen wäre. Einer etwas andern Einteilung folgt Stobäus in seiner Darstellung der stoischen Ethik, wobei wir aber vor allem nicht wissen können, wie weit er hier an einen bestimmten Vorgänger sich anschließt. Wir müssen daher unsern eigenen Weg gehen und zusehen, wie wir die Trümmer ordnen und untereinander in einen Zusammenhang bringen.

3. Das Charakteristische der stoischen Moral ist, wie bei den Cyrenaikern, entsprechend der allgemeinen Richtung ihrer Zeit (obgleich wir auch schon bei den Cynikern und teilweise auch bei den Aristotelikern diese Wendung zu verzeichnen gehabt haben) die persönliche Haltung derselben, die Aufstellung des Weisen als eines individuellen Idealbildes der Sittlichkeit; wie ja Zeno durch die Lektüre der Xenophontischen Memorabilien zu der Frage veranlaßt worden sein soll, wo es solche Männer gebe[57]). Und ich möchte hier zugleich hinweisen auf den wichtigsten Begriff der stoischen Logik, auf den des Kriteriums: sie brauchen hier wie dort ein anschauliches Bild, eine *φαντασία καταληπτική*, ein Ideal, das dort die Frage entscheidet: was ist wahr? und in der Ethik in sinnlicher Anschaulichkeit erkennen läßt, was zu thun ist. In dem Bilde des Weisen nun, auf das wir zurückkommen werden, springt vor allem der Begriff der Apathie in die Augen, der mir so recht eigentlich der Grund- und Hauptbegriff der stoischen Ethik und der Schlüssel zu ihrem Verständnis zu sein scheint. Wenn wir aber fragen, was die Stoiker unter dieser Apathie verstehen, so stoßen wir sofort auf den psychologischen Unterbau ihrer Ethik. Der Affekt, so können wir das griechische *πάθος* immerhin am besten wiedergeben, ist nach Zeno's Bestimmung ein Übermaß des Triebes, *ὁρμὴ πλεονάζουσα*[58]), und so kommen wir auf den Begriff des Triebes als ersten zurück.

Die Triebe, die bald positiv als *φοραὶ ψυχῆς ἐπί τι*, bald negativ als *φοραί διανοίας ἀπό τινος* auftreten, sind uns von der Natur gegeben und als solche nie verkehrt[59]); denn die Natur ist ja den Stoikern identisch mit dem Weltgesetz und der Weltvernunft, identisch mit der Gottheit selbst, welche durchaus pantheistisch gedacht ist. Diese an sich

guten Triebe, unter denen der der Selbsterhaltung die erste Stelle einnimmt, bedürfen aber im Menschen, um praktisch zu werden, eines zustimmenden Urteils, der συγκατάθεσις von Seiten der Vernunft, des ἡγεμονικόν, dieser Grundkraft der menschlichen Seele. Und hier liegt die Möglichkeit eines theoretischen Irrtums, der in der Praxis zu verkehrtem Handeln führt. Der vorhandene Trieb kann übermächtig werden, die Vernunft zu einem falschen Urteil hinreißen und zwingen, und daraus entsteht der Affekt — ein falsches Urteil in unmittelbarer Anwendung auf unser Handeln, also theoretisch und praktisch zugleich[60]); eine Bestimmung, in der noch einmal so recht deutlich die von Sokrates herstammende Richtung der Ethik mit ihrer Betonung des Wissens zu Tage tritt.

Wie dies gemeint ist, sehen wir am besten dann, wenn wir die Affekte im einzelnen kennen lernen. Die Stoiker unterscheiden nämlich vier Arten von Affekten: Schmerz und Furcht, Begierde und Lust. Der Schmerz ist ein falsches Urteil über ein gegenwärtiges, Furcht ein solches über ein zukünftiges Übel; Begierde ist ein vernunftwidriges Streben nach einem Gut, Lust eine unvernünftige Erhebung über ein erreichtes Gut. Oder um es an einem Artbegriff — denn sie haben die einzelnen Affekte genau klassifiziert und unter jene vier Gattungsbegriffe verteilt — zu zeigen: der Geiz ist die falsche Annahme, daß das Geld ein Gut sei, die, müssen wir hinzusetzen, sofort praktisch verwertet wird[61]).

Wie nun freilich im Menschen ein solcher Affekt, eine solche Vergewaltigung der Vernunft durch den an sich guten Trieb, ein Widerstreit zwischen dem in unserer individuellen Vernunft sich aussprechenden Weltgesetz und dem von diesem selbst naturgemäß gegebenen Trieb stattfinden kann, darüber finden wir keine Erklärung, wie es überhaupt dem Stoicismus nicht gelungen ist, zwischen dem bei ihnen wie bei jedem pantheistischen System unvermeidlichen Determinismus und der Freiwilligkeit unserer Handlungen einen Ausgleich zu finden. Item die Affekte sind thatsächlich vorhanden, und zwar vorhanden als etwas Vernunft- und Naturwidriges, die den Menschen zwingen, auch gegen besseres Wissen sich ihrer Tyrannei zu fügen, sind Geistesstörungen, Seelenkrankheiten und Schwächezustände[62]). Bei dieser Ansicht von den Affekten sind die Stoiker natürlich weit entfernt von der aristotelischen Tolerierung derselben, wenn sie nur ein gewisses Maß nicht überschreiten. Aber auch von einer „Bekämpfung" der Affekte, was nach Zeller[63]) das allein richtige und zuläßige Verhalten des Stoikers ihnen gegenüber sein soll, ist nirgends eine Spur zu entdecken. Denn so nahe dies liegt, so wenig kann doch davon in dieser pantheistischen und daher nicht befehlenden, sondern beschreibenden Ethik die Rede sein. Der Weise, dieses personifizierte Ideal der Stoiker, soll die Affekte nicht erst bekämpfen oder ausrotten, sondern er ist ohne Kampf schlechthin affektlos, absolut ἀπαθής. Die Apathie ist keine Pflicht, sondern eine Tugend. Und nicht nur mit

dem Pantheismus, sondern auch mit der intellektualistischen Richtung der stoischen Ethik hängt dies zusammen: wenn der Affekt wesentlich ein solches Urteil ist, so versteht es sich von selbst, daß der Weise als solcher nicht falsch urteilen kann und wird, und es ist somit fast ein identisches Urteil, daß der Weise apathisch sei.

Worin aber diese Apathie besteht, ist nach dem Gesagten klar: es ist die völlige Freiheit von Schmerz und Furcht, von Begierde und Lust. Zwar empfindet der Weise den Schmerz, aber er leidet nicht darunter[64]), weil er ihn nicht für ein Übel hält. Und daher weiß er auch nichts von Mitleid oder Verzeihung, sondern er ist unerbittlich streng; ist weiter der Ehre oder Schande gegenüber gleichgiltig und frei von allem Hochmut und aller Eitelkeit[65]). Daß sie daneben sogenannte *εὐπάθειαι*, richtige Affekte, gelten lassen[66]), ist wohl nur eine Inkonsequenz der Bezeichnung, nicht der Sache: es sind dies die richtigen Urteile über die an uns herantretenden Triebe, und die einzige Inkonsequenz ist am Ende die, daß sie deren nur drei — Freude, Vorsicht und Neigung —, nicht den eigentlichen Affekten entsprechend vier Hauptklassen unterscheiden. Denn warum dem Schmerz nicht auch eine vernünftige Seelenstimmung sollte zur Seite treten können, was Überweg-Heinze bestreitet[67]), ist nicht abzusehen.

4. Im Begriff der Apathie haben wir bis jetzt nur erst eine negative Bestimmung gewonnen, wenn gleich in dem über die Lust Gesagten ein Fingerzeig gegeben ist, wie sich die Stoiker von andern ethischen Systemen unterscheiden, und auch im Begriff des Triebes ebenso wie in dem des richtigen Urteilens von Seiten des Weisen bereits positive Anhaltspunkte gefunden werden dürften. Beginnen wir, um dieses Positive zu gewinnen, noch einmal mit den Trieben: diese müssen doch auf etwas gerichtet, die menschliche Natur muß zu etwas getrieben werden, was ist das? was ist das Erstrebenswerte — *αἱρετόν*, und Gegenstand des positiven Triebes, der *ὁρμή*? was das Fliehenswerte — *φευκτόν* — und Gegenstand des negativen Triebes, der *ἀφορμή*? Die Antwort ist die: das Gute ist zu erstreben, zu ihm treibt uns unsere Natur, das Schlechte ist zu fliehen, weil es ihr widerstrebt. Nun ist der erste und ursprünglichste Trieb unserer Natur der der Selbsterhaltung im höchsten Sinn des Worts, das Streben, das uns Verwandte, das Natürliche und Naturgemäße zu assimilieren, das uns Fremde, das Unnatürliche und Naturwidrige auszustoßen und fern zu halten[68]). So ist also das Gute das Naturgemäße, eine Bestimmung, worin den Stoikern schon die Akademiker vorangegangen sind. Nur was *κατὰ φύσιν* ist, hat für uns Bedeutung und Wert, ist gut und nützlich: denn an der Identität des Guten und Nützlichen halten die Stoiker unverbrüchlich fest, was bei ihrer von Sokrates herübergenommenen, aber noch äußerlicher gewordenen Teleologie selbstverständlich ist.

Für den Menschen ist also das Gute das Naturgemäße, und naturgemäß leben ist somit das Ziel der stoischen Moral, das höchste Gut. Dabei ist es ziemlich gleichgiltig, ob unter dieser Natur die allgemeine

oder die spezifisch menschliche Natur verstanden wird[69]). Kommt man vom Begriff des Triebs her, so wird man in erster Linie an diese letztere denken. Allein die menschliche Vernunft, die zu den Trieben sich bejahend oder verneinend verhalten muß, wenn ihnen sittliche Bedeutung zukommen soll, ist ja nicht verschieden von der allgemeinen Weltvernunft, ist der feurige Hauch, das Pneuma in uns, und so ist unsere Natur nur ein Teil, nur eine Erscheinungsform der großen allgemeinen Natur, und was jener gemäß ist, ist darum auch naturgemäß im allgemeineren Sinne. Dieses naturgemäße Leben wird nun in erster Linie Tugend genannt, und so fällt also hier Tugend und höchstes Gut zusammen, um so mehr da nur sie, nur die Tugend ein Gut ist. Denn sie allein nützt schlechthin und immer und unter allen Umständen[70]). Gesundheit z. B. oder Reichtum, die man gewöhnlich für Güter hält, können auch schädlich wirken, sind nur für einen Teil der Menschen nützlich, können dagegen von andern mißbraucht und schlecht angewendet werden. Und so folgt hier — es ist das nicht ohne Interesse — gerade aus der Gleichsetzung von Gutem und Nützlichem eine ganz rigorose Moral: wenn gut nur ist, was immer und unter allen Umständen nützt, so kann kein äußeres Gut im strengeren und eigentlichen Sinn des Worts ein Gut sein, da hier der Mißbrauch und der daraus entstehende Schaden nicht ausgeschlossen ist. Und daher sind die Stoiker, da sie entsprechend zu den Übeln nur das Böse rechnen dürfen und können, genötigt, eine dritte Klasse anzunehmen, die sogenannten Adiaphora, Dinge die weder gut noch schlecht, sondern sittlich indifferent und gleichgiltig sind.

Damit ist nun allerdings die Autarkie der Tugend, ihr volles Genügen von ihnen aufs entschiedenste gewahrt, und es ist bezeichnend, daß sie ausdrücklich erklären, nicht einmal die kürzere oder längere Dauer dieses guten Zustands könne das Glück, das daraus resultiert, vermindern oder vermehren[71]). Wenn aber von Glück gesprochen wird, als dem Ziel, um dessen willen alles geschieht, als dem höchsten Gut des Menschen, so verwahren sie sich ausdrücklich dagegen, als handle es sich hier um Lust oder Vergnügen; freilich können und wollen sie nicht leugnen, daß die Tugend und ihre Ausübung eine gewisse Art von Lust im Gefolge habe, und müssen sie daher als ein ἐπιγέννημα, als etwas von selbst Hinzukommendes gelten lassen, ziehen es aber vor, dabei statt von ἡδονή (Lust) von χαρά (Freude) zu reden, die sie, wie wir schon gesehen haben, zu den εὐπάθειαι rechnen. Besonders strenge Vertreter der Schule erkennen sie freilich nicht einmal so weit an[72]).

5. Wenn nun so die Tugend allein übrig bleibt als ein Gut, als das höchste nicht nur, sondern als das einzige, so ist klar, daß auf sie alles zusammengehäuft wird, was gut und nützlich und schön ist. Aufs heftigste bekämpfen die Stoiker die Schule des Aristoteles, weil sie an der Autarkie der Tugend zweifle und den äußeren Gütern, ja sogar der Lust eine Rolle einräume: jene ganz allein mache das Glück des Menschen aus. Das

liegt nun schon in der negativen Bestimmung derselben als Apathie: denn die Affekte sind etwas Naturwidriges und Störendes, die daher das Glück des Menschen schädigen und beeinträchtigen: von ihnen frei zu sein, ungestört und sicher zu leben, ist das Ziel unseres Tugendstrebens; sie sind ja Krankheiten, und gesund, geistig gesund zu sein, ist das einzig Naturgemäße. So wird diese zunächst rein negative Bestimmung der Tugend doch alsbald wieder positiv und mit wirklichem Inhalt erfüllt: sie ist die Gesundheit und harmonische Verfassung der Seele, worin sich die Stoa mit Plato, sie die wahre Stärke, worin sie sich mit den Cynikern berührt[73]. Aber diesen praktischen Bestimmungen geht eine andere mehr theoretische zur Seite, wornach die Tugend im sokratischen Sinn ein Wissen sein soll, und damit stimmt das Weitere zusammen, daß die Tugend lehrbar sei, da sie auf Wissen und Unterricht, nicht auf Übung beruhe[74]). Es sind dies nicht etwa zwei auseinandergehende Richtungen in der Schule, wofür höchstens geltend gemacht werden könnte, daß Herill im Unterschied von allen andern das höchste Gut als Wissen definiert habe[75]), sondern es lassen sich diese verschiedenen Bestimmungen zusammen denken ohne Widerspruch: zunächst ist eine Brücke in der auch aufgestellten Definition der Tugend als einer Auswahl des Naturgemäßen (ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν[76]) gegeben. Aber auch abgesehen davon liegt hier kein Widerspruch vor, da sie das Wissen natürlich als ein durchaus praktisches gefaßt haben, wie ihnen ja auch das Wissen des Philosophen ein praktisches, eine Art Lebenskunst ist. Denn dieses Wissen ist nichts anderes als die Wissenschaft des Bösen und Guten, die Kenntnis von dem, was zu thun und zu meiden sei[77]). Und darum ist der Tugendhafte der Weise und umgekehrt.

So gefaßt giebt es nun freilich nur Eine Tugend: wer sie hat, hat alle, wer eine hat, hat auch die übrigen. Allein bei dieser abstrakten Einheit konnten sie nach Plato und Aristoteles nicht mehr stehen bleiben, und so finden wir neben der Einheit eine Mehrheit von Tugenden. Hierüber war die Schule allerdings nicht ganz einig: der strengere Aristo verwarf die Vielheit an sich, und ließ sie nur als etwas Relatives gelten, sofern sich die Eine Tugend dem einen gegenüber so, bei dem andern anders verhalte, während andere Stoiker die Vielheit als etwas der Tugend selbst Anhaftendes, ihr wesentlich Zukommendes ansahen[78]). Ebenso wurden verschiedene Versuche gemacht, die einzelnen Tugenden zu klassifizieren, wobei sich die Einen mehr an Aristoteles anschlossen und theoretische und praktische, auch wohl logische, physische und ethische Tugenden unterschieden, die andern an den vier platonischen Kardinaltugenden festhielten und diesen alle übrigen unterordneten[79]). Die letztere Richtung scheint die vorherrschende gewesen zu sein, und so finden wir die Einsicht im engern Sinn definiert als das Wissen dessen, was gut und böse und keines von beidem ist; die Tapferkeit als das Wissen von dem, was zu erfassen ist und wovor man sich zu hüten hat und dem in der Mitte liegenden, In-

differenten. Die Besonnenheit ist das Wissen von dem, was zu wählen und zu fliehen ist und dem Gleichgiltigen; die Gerechtigkeit endlich das Wissen, das jedem zuteilt nach seinem Verdienst [80]). Und diesen vier Kardinaltugenden (πρῶται ἀρεταί) stellen sie dann vier Kardinallaster entgegen: Unwissenheit, Feigheit, Zuchtlosigkeit und Ungerechtigkeit, welche sie als Unkenntnis auf den betreffenden Gebieten definieren, und denen sie die übrigen Laster und Fehler unterordnen.

Daß sie die Tugend für etwas Körperliches erklärt haben, soll hier noch erwähnt werden: Bedeutung hat diese kindliche Konsequenz ihres Materialismus im übrigen keine.

6. Neben jener Vielheit von Tugenden, die die Stoiker statuieren, wollen sie, wie schon gesagt, die Einheit derselben möglichst wahren, und dies gelingt ihnen durch die persönliche Wendung, die gerade hier ihre Ethik nimmt, durch ihre Lehre vom Tugendhaften oder Weisen, jenem Kriterium und Idealbild der stoischen Moral, von dem wir zwar im allgemeinen schon gesprochen und das wir auch im System Epikurs bereits gefunden haben, das wir aber nuna uch im Einzelnen kennen lernen wollen. Von diesem Weisen gilt zunächst eben das, daß wer eine Tugend hat, alle haben muß, daß somit alles was der Weise thut, recht gethan ist, wie umgekehrt der Schlechte nur Schlechtes zu thun vermag [81]). Wie aber hier bei diesem Bild des Weisen die Übertreibungen anfangen, so notwendiger Weise auch die Widersprüche, die den Gegnern der Stoiker so reichen Stoff und so ergiebige Angriffspunkte gaben. Und so finden wir bei Chrysipp doch das Zugeständnis, daß der Gute nicht immer tapfer, der Schlechte nicht immer feige sei [82]), eine Abweichung von der Konsequenz des Systems, die gerade bei der Tugend der Tapferkeit sehr nahe lag. Die Konsequenz trieb aber allerdings zu jenen Übertreibungen: den Stoikern erschien ja alles Gute gleich gut, alles Schlechte und Fehlerhafte gleich schlecht und fehlerhaft. Wenn nämlich zu einer guten Handlung im vollkommenen Sinn des Wortes, zu einem κατόρθωμα, die gute Gesinnung nicht nur gehört, sondern geradezu das Wesentliche daran, die Hauptsache derselben ist, wenn es also nicht auf den Stoff, sondern auf die Form der Handlung ankommt, so ist es natürlich und wiederum fast ein identischer Satz, daß der, der diese richtige, tugendhafte Gesinnung hat, alles was er thut, in diese Form kleidet, daß er nur gut und tugendhaft zu handeln vermag; daß dagegen der Schlechte, dem diese Gesinnung fehlt, keiner einzigen seiner Handlungen diesen tugendhaften Charakter aufzudrücken vermag, daß also jede von ihm gethane Handlung schlecht ist, weil sie aus seinem schlechten Herzen kommt. So ist der Idealismus der stoischen Moral die Ursache jenes paradoxen Satzes, ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα — daß die Fehler und die guten Handlungen alle gleich seien [83]).

Nun werden wir uns auch nicht mehr wundern, wenn wir hören, daß der Tugendhafte und Weise allein glücklich sei, daß er alles wisse und

könne, daß er allein frei und schön, reich und gottesfürchtig, daß er der einzig wahre König und Feldherr, Dichter, Redner und Priester sei [84]). Diese teilweise sehr paradoxen Behauptungen, die den Stoikern bekanntlich vielfachen Spott eingetragen haben, sind doch unmittelbar abgeleitet aus der Bestimmung, daß es nur ein Gutes gebe, die Tugend; daß sie im Wissen bestehe; und daß wer sie, die eine hat, alle zusammen, die ganze Tugend besitze. Und wenn selbst die Dauer des Glücks auf die Höhe desselben keinerlei Einfluß hat, so versteht es sich von selbst, daß der Weise nicht einmal Zeus an Glück etwas nachgiebt; wenn alles Äußere der Tugend gegenüber nichts ist, so kann durch nichts Äußeres, selbst durch die größten Qualen nicht das Glück des Weisen irgend wie beeinträchtigt und gestört werden: in jeder Beziehung vollommen, unfehlbar und sündlos, göttergleich und selig ist der Weise und so fließt sein Leben dahin; und nur darüber konnte noch ein Streit sein, ob diese Tugend verlierbar sei und der Weise je aufhören könne, ein Weiser zu sein [85]).

Wie es nun zwischen Gutem und Schlechtem, zwischen guten und schlechten Handlungen nichts in der Mitte Liegendes giebt, so giebt es auch neben den Guten nur Schlechte, neben den Weisen nur Thoren, von welchen genau das Gegenteil von dem ausgesagt wird, was sie ihren Weisen Rühmliches beilegen: *πᾶς ἄφρων μαίνεται*, jeder Thor ist toll, damit ist alles gesagt; und daß das Los dieser Thoren ein höchst bedauernswertes ist, daß sie die unseligsten Menschen sind, welche am Glück keinen, aber auch gar keinen Anteil haben, das alles versteht sich eigentlich von selbst [86]). So zerfällt denn also die Menschheit in zwei streng geschiedene Klassen: Weise, die alle die ganze Tugend haben, und darum alle einander gleich sind und auf einer und derselben Höhe der Vollkommenheit stehen, und Thoren, die alle keinen Anteil am Wissen und an der Tugend haben, und weil alle Fehler einander gleich sind, alle auf derselben tiefen Stufe der Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit stehen.

Sind aber diese beiden Klassen so scharf von einander geschieden, giebt es zwischen Tugend und Laster nichts in der Mitte Liegendes, so ist natürlich auch der Übergang von der einen zur andern Klasse, aus dem einen Zustand in den andern ein absoluter und völlig unvermittelter, ein völliges Abbrechen des Alten, ein Sprung hinüber zum Neuen, so daß Plutarch spotten konnte, der stoische Weise schlafe als Thor ein und wache als Weiser auf; ja so schroff und plötzlich ist diese Änderung, daß sie dem, an dem sie sich vollzieht, selbst erst geraume Zeit nachher zum Bewußtsein kommt [87]).

Giebt es nun aber — und damit verlassen wir die Höhe des stoischen Ideals und treten der realen Welt wieder näher — giebt es in Wirklichkeit solche Weise? Wenige genug sind es freilich: fast alle Menschen sind Thoren, und nur selten gelangt einer spät und erst am Ende seines Lebens zur Tugend [88]). So sind die Stoiker mit ihrer Lehre von der fast allgemeinen Thorheit und Sündhaftigkeit der Menschen Vorläufer der christ-

lichen Lehre geworden; und es ist natürlich, daß bei den Stoikern in Rom zur Zeit eines Nero und ähnlicher Regenten die Farben immer dunkler und schwärzer wurden, wie wir dies bei Seneka namentlich finden werden. Aber im Unterschied von den übrigen Thoren werden doch die Stoiker selbst ihrem Ideal entsprechen und selbst solche Weise sein? Sicherlich war das von Anfang an die Meinung, obgleich es natürlich von ihnen nicht ausgesprochen werden konnte und durfte; und es konnte sich nur fragen, ob auch Nicht-Stoikern dieses Prädikat beizulegen sei[89]). Hier finden sich nun Differenzen innerhalb der Schule selbst; anfänglich ließen sie wohl Geistesverwandte wie Sokrates, Diogenes, Antisthenes gelten, später nahmen sie zu Heroen wie Herakles oder mythischen Gestalten der Poesie wie Odysseus ihre Zuflucht[90]), bei dem sie freilich alle Kunst ihrer gewaltsam allegorischen Auslegung werden bedurft haben, um das sich und andern plausibel zu machen. Endlich aber überspannte die jüngere Generation dieses Dogma soweit, daß sie nicht einmal solche Männer mehr wollten gelten lassen, ja daß sie im Gefühl eigener Schwäche und Sündhaftigkeit ihrer selbst nicht mehr sicher waren; und so wurden jene Männer und sie, die Stoiker selbst zu der Klasse der Fortschreitenden — *προκόπτοντες* — gerechnet, welche wohl von Anfang an im Interesse der Schüler und Jünger der Schule war aufgestellt worden; der stoische Weise aber mehr und mehr zu einem bloßen Ideal, das, blut- und fleischleer wie es war, immer kälter und langweiliger wurde. Von diesem Ideal konnte man nun freilich, ohne eine Widerlegung durch die Wirklichkeit befahren zu müssen, behaupten, daß es apathisch, sündlos, unfehlbar sei und seine Tugend nie verlieren könne.

7. Zwischen Weisen und Thoren giebt es also eine Mittelklasse, die Fortschreitenden, die ursprünglich den Thoren näher stehend gedacht wurden als den Weisen: denn wer eine Elle unter dem Wasser ist, ertrinkt ebensogut als der, der fünfhundert Klafter auf dem Grunde des Meeres liegt; wer blind ist, der ist heute ganz blind, wenn er auch morgen sein Gesicht wieder bekömmt[91]). Andererseits lag es im Interesse der Schule, den Jüngern Mut zu machen, und als vollends die Stoiker selbst sich nur als Fortschreitende ansahen, da mußten diese den Weisen so nahe gerückt werden, daß kaum mehr ein Unterschied übrig blieb, und daher ist es ganz natürlich, daß sie diese Fortschreitenden selbst wieder in Klassen einteilten[92]).

Hand in Hand mit der Aufstellung dieser Mittelklasse zwischen Weisen und Thoren geht nun aber die andere, die Annahme der Adiaphora als der Zwischendinge zwischen Gütern und Übeln. Von Anfang an natürlich konnten sich die Stoiker nicht verbergen, daß es Dinge gebe, die an sich gar keine sittliche Wertung zulassen. Allein von Anfang an mußten sie auch darüber sich klar sein, daß dies teils solche Dinge seien, welche gar keine Beziehung haben zur Sittlichkeit, teils solche, die den Stoff abgeben für sittliches Handeln, die man aber bald zum

Guten bald zum Schlechten gebrauchen könne, und auf diesen Unterschied weisen denn auch die verschiedenen Definitionen des Adiaphoron hin[93]). Da lag es nun sehr nahe, unter der zweiten Klasse der Adiaphora, sofern diese den Stoff abgeben können für's sittliche Handeln, wieder einen Unterschied zu machen, und so finden wir wirklich *προηγμένα*, die dem Guten näher stehen, einen gewissen Wert haben und sich sittlich verwerten lassen, und *ἀπροηγμένα*, die dem Schlechten näher stehen, wertlos und sittlich nicht zu verwerten sind[94]), — eine Lehre, die freilich von Aristo, dem strengsten Stoiker, verworfen wurde[95]). Allein es war doch gewiß vom stoischen Standpunkt aus fast selbstverständlich, gewissen natürlichen und naturgemäßen Dingen und Zuständen, namentlich dem sogenannten „ersten Naturgemäßen" eine innere Berechtigung zuzuschreiben und einen gewissen Wert beizumessen, und so finden wir nicht nur Geistiges wie gute Anlagen, Kunstfertigkeit und dergleichen als wünschenswert bezeichnet, sondern auch das körperliche Leben, Gesundheit, Schönheit, Stärke, ja selbst äußerliche Dinge wie Reichtum und Ehre gehören dazu. Und umgekehrt sind alle den genannten Eigenschaften und Zuständen entgegengesetzten Dinge verwerflich, während zu den Adiaphora im ersten Sinn Dinge gerechnet werden wie das, ob ich einen Finger so oder so ausstrecke, ein Zweiglein oder ein Blättchen vom Boden aufhebe und dergleichen[96]). Dabei geht es nun freilich wie mit den Fortschreitenden: das Wünschenswerte wird dem Guten näher und näher gerückt, mit dem es, soweit und sofern es naturgemäß ist, allerdings auch auf einem und demselben Boden steht. So konnte denn selbst ihre schroffe Ablehnung der Lust ins Schwanken kommen und Panaitios wenigstens die naturgemäße Lust für unverwerflich erklären[97]).

Dieser Aufstellung verschiedener Klassen von Gütern im weiteren Sinn entspricht es dann auch, daß sie zwischen solchen Dingen unterscheiden, die immer und unter allen Umständen geziemend sind, und solchen, bei denen dies nur in gewissen Fällen und unter gewissen Bedingungen stattfindet. Dieser Begriff des Geziemenden — *καθῆκον* — ist für uns ein neuer, dem wir hier zum ersten Mal begegnen: so selbstverständlich uns jetzt eine Pflichtenlehre zur Ethik zu gehören scheint, so sind es doch erst die Stoiker gewesen, welche die Pflicht in die Ethik eingeführt haben[98]). Es hat dies zunächst etwas Überraschendes: eine pantheistische Ethik, so scheint es, kann den Imperativ der Pflicht nicht haben, sondern muß sich begnügen mit der Darstellung dessen, was ist. Allein verschiedene Umstände wirken zusammen, sie diese Konsequenz ihres Pantheismus überspringen zu lassen: zunächst die pessimistische Anschauung von dem sittlichen Zustand der Menschheit, welcher vielfach nicht so war, wie er nach stoischer Lehre hätte sein sollen. Weiter war einer der Grundbegriffe ihres Pantheismus selbst der des Gesetzes, das als allgemeines die Welt beherrscht und als Vernunft im Einzelnen sich Geltung verschaffen will. Freilich war diesem Begriff Genüge geleistet durch den Determinismus ihrer Lehre[99]), der jede menschliche Freiheit leugnete und aufhob, und zu

dem der Pflichtbegriff nicht recht passen wollte; jedenfalls mußte die nicht völlig ausgeschlossene Vermittlung erst gesucht und aufgezeigt werden. Endlich ist das stoische *καθῆκον* auch nicht schlechthin zu identifizieren mit dem, was wir seit Kant unter Pflicht zu verstehen gewöhnt sind: es ist nicht eine Forderung der Vernunft im Bruch mit der natürlichen Seite unseres Wesens, sondern es sind vielmehr die natürlichen und naturgemäßen Forderungen des innern Gesetzes, so daß Pflicht und Trieb, oder mit Kant zu reden, Pflicht und Neigung hier zusammengehen, was am klarsten daraus hervorgeht, daß die Stoiker diesen Begriff des *καθῆκον* auch auf die Tiere ausdehnen[100]). So ist dann die Pflicht im allgemeinen nichts anderes als die Tugend selbst: der Natur folgen, naturgemäß leben; und die einzig vollkommene Pflicht ist die Unterwerfung unter das Gesetz, die Bejahung desselben, während seine Verneinung pflichtwidrig ist[101]). Neben dieser vollkommenen, aus wirklicher Tugend-Gesinnung hervorgehenden Pflicht, — dem *κατόρθωμα* — giebt es aber auch mittlere Pflichten, welche sich auf die naturgemäßen Dinge, die Güter im weiteren Sinn, die *προηγμένα* beziehen, und hier gilt natürlich der Satz, daß diese Pflichten nicht immer und unter allen Umständen von uns zu erfüllen sind[102]). Übrigens sind die Angaben über diese verschiedenen Klassen von Pflichten nicht ohne Verworrenheit, was einerseits damit zusammenhängt, daß die Stoiker, wie Zeller richtig sagt[103]), „den Maßstab hiefür von der objektiven und der subjektiven Seite der Handlungen zugleich hernehmen"; und andererseits wird das Naturgemäße bald im engeren und strengeren Sinn gefaßt, bald im weitesten Sinn z. B. die Pflege für die Gesundheit dazu gerechnet. So wird gerade für die Lehre von der Pflicht dieses Schwanken hinsichtlich der Adiaphora und ihrer Wertung verhängnisvoll, was weniger auffällig ist, wenn man bedenkt, daß die Neuheit der Sache die Schwierigkeiten vermehren mußte.

8. Durch die Lehre von den Fortschreitenden, von den Adiaphora und ihren verschiedenen Klassen und im Zusammenhang damit vom Unterschied der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, bei der es freilich ohne etliche Widersprüche nicht abging, sind die Stoiker der realen Welt um vieles näher getreten, als es Anfangs den Anschein hatte; und daran hatten sie selbst ein um so größeres Interesse, als ihre ganze Philosophie auf die *κοιναὶ ἔννοιαι*, die allgemeinen Begriffe, den consensus gentium großen Wert legte. Und so werden wir uns nicht wundern, wenn wir sie auf dem Gebiete der angewandten Moral, zu der wir nun übergehen, neben manchem Paradoxen doch auch wieder recht menschlich-natürliche und gesunde Ansichten aussprechen hören. Aristo freilich, den wir schon wiederholt und so auch der Lehre von dem Wünschenswerten und Verwerflichen gegenüber als besonders streng kennen gelernt haben, erklärt sich gegen alle speziellen Vorschriften in der Moral und meint, es genüge die Aufstellung der allgemeinen Prinzipien[104]). Die übrigen Stoiker haben sich aber doch nicht darauf beschränkt, sondern die verschiedenen

Lebenskreise in den Bereich ihrer Besprechung gezogen, und namentlich in späterer Zeit eine reichgegliederte Darstellung der sittlichen Verhältnisse, Aufgaben und Pflichten gegeben: wenigstens sehen wir aus Ciceros Schrift „über die Pflichten", in der er stoischen Vorbildern folgt, daß eine ausgebildete Kasuistik in der Schule vorhanden war, wovon wir später noch hören werden.

Zweierlei tritt uns hier im einzelnen als besonders charakteristisch entgegen: die durch historisch-merkwürdige Beispiele berühmt gewordene Neigung der Stoiker zum Selbstmord, und fürs zweite ihre Annäherung an den Cynismus in ihren Anschauungen und Lehren ebenso wie teilweise auch in ihrem persönlichen Auftreten.

Was zunächst die stoische Billigung des Selbstmordes betrifft, so ist bekannt, daß Zeno sich in hohem Alter freiwillig den Tod gegeben hat — aus keinem andern Grunde, als weil er einen Finger gebrochen hatte; und seinem Beispiel folgten mehrere seiner Schüler [105]). Aus der römischen Geschichte aber wissen wir, daß die berühmtesten und moralisch am meisten zu rechtfertigenden Selbstmorde in der Schule der Stoa begangen worden sind. Es könnte nun zunächst scheinen, als ob der Selbstmord im stoischen System inkonsequent wäre. Denn bei einem absoluten Pantheismus, der die menschliche Freiheit vernichtet, ist ja die einzige und höchste Pflicht des Menschen die völlige und freiwillige Unterwerfung unter den Naturlauf und das Naturgesetz, und die stoische Apathie selbst hängt zusammen mit dieser pantheistischen Resignation, diesem quietistischen Fatalismus. Allein wir haben schon auf die Widersprüche hingewiesen, in welche ihr pantheistischer Optimismus durch den in der Zeit und den Zeitverhältnissen begründeten Pessimismus verwickelt wurde: das Böse war für die Menschen jener Zeit eine Macht geworden, und die Theodizee, die Rechtfertigung des Bösen in der Welt, wollte ihnen darum nicht recht gelingen. Ein Ausfluß dieser pessimistischen Stimmung ist daher auch ihre Vorliebe für den Selbstmord, den sie euphemistisch ἐξαγωγή zu nennen pflegten. Auch ist nicht zu leugnen, daß sich im stoischen System Gründe für dieses Leichtnehmen mit dem Tode finden ließen. Unter dem Wünschenswerten zählt Diogenes [106]) auch das Leben, unter dem Verabscheuungswürdigen den Tod auf. Es gehört also die Pflicht, die sich hierauf bezieht, nicht zu den vollkommenen, sondern zu den mittleren Pflichten, die nicht immer und ausnahmslos gelten; und es gehört das Leben zu den Gütern im weiteren Sinn, die zwar vielfach wirkliche Güter und für den Menschen nützlich sind, die aber doch auch aufhören können Güter und nützlich zu sein. Und in diesem Fall, wenn ein pflichtmäßiges Handeln durch den Lauf der Dinge selbst unmöglich gemacht, ja wenn dasselbe auch nur erschwert und ihm Hindernisse in den Weg gelegt werden, wenn also die Glückseligkeit des Weisen gefährdet ist, so ist es besser, das Leben als ein Adiaphoron wegzuwerfen, da es nun aufgehört hat, etwas Wünschenswertes zu sein [107]). Erleichtert aber wird ihnen dies dadurch,

daß ja nach ihrer Lehre die Dauer keinen Einfluß auf die Vermehrung oder Verminderung ihrer Glückseligkeit haben kann, beim Weisen also der Tod nie zu frühe kommt. Während sie übrigens früher hinsichtlich der Gründe für dieses freiwillige Verlassen des Lebens strenger gewesen zu sein scheinen und dasselbe nur im Interesse des Vaterlands oder der Freunde, bei heftigen Schmerzen, bei Verstümmlungen oder unheilbaren Krankheiten zugelassen haben[108]), sind sie später, namentlich in der römischen Kaiserzeit mit ihrer vielfachen Misere, laxer und laxer geworden, und es genügten schließlich die geringfügigsten Widerwärtigkeiten, um sie zu diesem Auskunftsmittel schreiten zu lassen.

Wenn wir nun zum Cynismus der Schule übergehen, so wissen wir ja bereits, daß die Stoiker zunächst und zumeist von der cynischen Philosophie sich herleiten und von ihr abhängig sind und daß sie unter ihre Heiligen neben Sokrates vor allem auch Antisthenes und Diogenes aufgenommen haben. Dem entspricht denn auch der Grundsatz: *κυνιεῖν τὸν σοφόν* d. h. der Weise werde die cynische Lebensweise annehmen, oder doch wenigstens an ihr festhalten, wenn er sich dieselbe einmal angeeignet habe; denn der Cynismus sei der kürzeste Weg zur Tugend[109]). Auch bei ihnen gilt daher: naturalia non sunt turpia, was ja zu ihrer Anschauung von den Adiaphora und noch mehr zu ihrer Lehre vom naturgemäßen Leben trefflich stimmt und aus der letzteren geradezu abgeleitet werden kann. Und überdies müssen wir uns erinnern, daß wir noch immer auf griechischem Boden stehen. Dahin gehört namentlich, daß sie die Knabenliebe für ein Adiaphoron erklärten, wobei übrigens nicht zu übersehen ist, daß sie fast platonisch diese Liebe zu gutgearteten Jünglingen für den Anfang einer edleren und geistigeren Freundschaft erklärten, deren äußerer sinnlicher Ausgangspunkt die Schönheit, deren herrlichste Blüte die Tugend sei[110]): das ist wenigstens ein entschiedenes Streben, jene üble griechische Unsitte dadurch aufzuheben, daß man sie veredelt. Schlimmer und widerlicher ist es, daß Chrysipp das Beschlafen der eigenen Mutter für erlaubt erklärt und die Begattung Blutsverwandter unter einander als sittlich indifferent bezeichnet: das sei nicht verwerflich, sondern durchaus naturgemäß, wie man am Beispiel der Tiere sehen könne[111]). Außerdem aber hängt dies alles zusammen mit der Apathie des Weisen: weil der Eros als Affekt schlechterdings verwerflich ist, so wird der Weise den Beischlaf als etwas rein Körperliches und darum sittlich vollständig Indifferentes anzusehen haben; ja von diesem Standpunkt aus konnten sie sogar das Gewerbe einer Hure verteidigen, und der Besuch bei einer solchen erschien ihnen ohnedies als etwas Unverfängliches[112]). Und selbst die Schamlosigkeit der Cyniker, das offen zu thun, was nur das Tier nicht verhüllt, fand an ihnen Verteidiger[113]). Wenn wir endlich hören, um das Häßliche nicht zu häufen, obgleich es zum Bilde gehört, daß sie die Bestattung der Angehörigen für überflüssig erklärten und dafür den Vorschlag machten, das Fleisch der Toten zu essen[114]), so ist das freilich

für unser Gefühl ganz abscheulich, ist aber doch nur eine Konsequenz und Überspannung des Gedankens: laßt die Toten ihre Toten begraben! Und vergessen wollen wir nicht, daß im Unterschied von den Cynikern, die was sie dachten auch sofort in die Praxis umsetzten, bei ihnen das Meiste doch nur Theorie geblieben ist.

Schon aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß die Stoiker für die Bedeutung der Ehe kein richtiges Verständnis haben konnten. Sie blieben wie die meisten griechischen Philosophen dabei, in ihr nur ein Institut zum Behuf der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes zu sehen; und von da bis zur Forderung der Weiber- und Kindergemeinschaft ist dann der Schritt kein allzugroßer mehr. Die Ehe war ihnen eben auch ein Adiaphoron, der sie darum keine allzugroße Bedeutung beimessen konnten, und daher dürfen wir uns nicht wundern, wenn sich in unsern Quellen widersprechende Äußerungen über dieselbe finden [115]). Wenn wir aber hören, daß Zeno für Mann und Weib dieselbe Kleidung verlangt habe [116]), unbekümmert darum, ob beide dasselbe zu verhüllen haben oder nicht, so dürfen wir wohl annehmen, daß sie ähnlich wie die Cyniker Mann und Frau gleich zu stellen geneigt waren, wenn auch wieder mehr nur in der Theorie als in der Praxis.

Und ähnlich wie zur Ehe und zum Familienleben verhielten sich die Stoiker auch zum Staate. Welche Staatsverfassung sie für die beste erklärten, kümmert uns hier wenig: es hing dies wohl noch mit anderen Faktoren als mit den Konsequenzen ihrer Ethik zusammen, und darum fiel auch die Antwort bei verschiedenen verschieden aus. Aber ob der Weise am Staate Teil zu nehmen habe oder nicht, ob hier eine sittliche Pflicht vorliege, und welches Leben vorzuziehen sei, das theoretische des Philosophen oder das praktische des Staatsmanns, diese Fragen sind es, welche uns interessieren. In ihren Äußerungen haben sie nun offenbar den Weisen dazu verpflichtet, am Staatsleben sich zu beteiligen [117]) — dazu waren sie noch immer Griechen genug, und bei den römischen Stoikern versteht sich dies fast noch mehr. Aber auch das ist weit mehr nur ein theoretischer als ein praktischer Rat. Ja, wenn es einen vollkommenen Staat gäbe, einen solchen, dessen Schmuck, wie Zeno sagt [118]), nicht Weihgeschenke, sondern die Tugenden der Bürger wären, da könnte man sich praktisch daran beteiligen. Allein in den Staaten wie sie sind, würde der Weise als guter Bürger, der er allein wäre, den übrigen allen mißfallen; und wollte er das vermeiden, so müßte er das Mißfallen der Götter sich zuziehen, d. h. er würde aufhören weise zu sein [119]). Und so zogen sie sich vom Staatsleben faktisch und praktisch zurück, obgleich sie in der Theorie die Beteiligung daran verlangten; zogen in der Theorie das thätige Leben dem rein wissenschaftlichen vor und erklärten dieses für ein Haschen nach Lebensgenuß, während sie persönlich doch nur ein solches „scholastisches“ Leben führten — ein Widerspruch, den ihnen Plutarch [120]) nicht scharf genug vorhalten kann, und der doch aus den Zeitverhältnissen

so natürlich sich erklären läßt. Damit stimmt denn auch das, daß sie einerseits das Gerechte als etwas natürlich Gewordenes — φύσει — erklären und doch andererseits dem Weisen gestatten, sich über die bestehenden Gesetze gegebenen Falls hinwegzusetzen und unrechten Gewinn nicht zu verschmähen [121]): der Staat, den sie meinen, die Gesetze, die für sie gelten, sind eben toto genere verschieden von dem wirklichen Staat und von seinen unvollkommenen Gesetzen.

Und angesichts dieser unvollkommenen Zustände der staatlichen Gemeinschaft tritt wie bei Epikur an die Stelle der geordneten politischen die freie persönliche Vereinigung der einzelnen, die Freundschaft, auf welche die Stoa, hierin jedenfalls teilweise im Anschluß an Aristoteles, großen Wert legt. Natürlich kann wahre Freundschaft nur unter Gleichgesinnten, unter Guten und Weisen stattfinden, hier ist sie aber auch eine allumfassende, absolut vollkommene Gemeinschaft, gegründet auf gegenseitiges Vertrauen, eine Gelegenheit zur Bethätigung der Tugend, wo einer im andern aufgeht und einer dem andern nützt, wie eben nur Gute und Weise einander nützlich zu sein vermögen [122]). Und diese Freundschaft umschlingt wie ein magisches Zauberband alle Weisen und Tugendhaften auf der Welt: ohne daß sie einander kennen und um einander wissen, beherrscht sie alle ein gegenseitiges Gefühl des Wohlwollens und der Liebe, und wo in aller Welt ein Weiser seine Tugend bethätigt, sei es auch im Kleinsten und Unbedeutendsten, da teilt sich, wie der elektrische Funke vom einen zum andern überspringt, der Segen dieser That allen übrigen mit. Die Frage, wie zu dieser Zusammengehörigkeit der Tugendhaften die Autarkie der Tugend und Weisheit stimme, haben sich wohl erst spätere Stoiker vorgelegt: zunächst mochten sie unter den wünschenswerten Dingen, den Gütern im weitesten Sinn, die Freundschaft für eines der wünschenswertesten und besten halten. Sicherlich aber hätte kein Anhänger der Schule gezögert, die Frage, ob sie zur Glückseligkeit notwendig sei, zu verneinen.

Übrigens hat jenes Freundschaftsgefühl und jene Interessengemeinschaft aller Weisen unter einander noch einen weiteren und tieferen Hintergrund. Der griechische Staat ist zerstört, die Enge der griechischen Welt ist überschritten, die Griechen sind eingetreten in die großen Völkermassen des hellenistischen und des römischen Reiches; im Hellenismus hat sich, wie wir gesehen haben, Griechisches und Ungriechisches mit einander verschmolzen, der Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren ausgeglichen oder doch abgeschwächt. So kam es, daß an die Stelle der politischen Gesinnung eine kosmopolitische trat; und daß die Stoa die weltgeschichtliche Mission übernahm, diesem kosmopolitischen Geist Form und Inhalt zu geben, ihn zu prägen und als gangbare Münze in Umlauf zu setzen, ist bekannt genug, und wird uns in der Geschichte der römischen Stoiker noch deutlicher und reiner entgegentreten. An die Stelle der partikularen Gesetze der Einzelstaaten tritt das allgemeine Weltgesetz, an die

Stelle der Volks- und Stadtgenossen die ganze Menschheit, an die Stelle des Vaterlands und der Vaterstadt die ganze weite Welt[124]). Der stoische Pantheismus findet seinen höchsten und vollkommensten Ausdruck im stoischen Kosmopolitismus. Aber kalt und phrasenhaft wie diese ganze Moral bleibt auch der Kosmopolitismus dieser griechischen Stoiker: wo Mitleid und Verzeihung, Billigkeit und Reue keine Stelle finden können, aus Furcht, es könnte dadurch dem Ideal des affekt- und irrtumslosen Weisen zu nahe getreten werden, da ist der Kosmopolitismus nur Theorie, nur Phrase; erst den römischen Stoikern war es vorbehalten, ihn lebenswarm zu machen durch den Zusatz der allgemeinen Menschen- und Bruderliebe. Daß sie aber nicht einmal die praktische Konsequenz aus dieser Lehre gezogen haben, daß die Sklaverei verwerflich und aufzuheben sei, darüber werden wir ihnen so wenig als einem Aristoteles einen Vorwurf machen wollen: äußere Freiheit oder Knechtschaft mußte für sie ein Adiaphoron sein, die wahre Freiheit besitzt ja doch nur der Weise. Sklaven halten schien ihnen übrigens des Weisen nicht würdig[125]).

9. Zum Schluß möge endlich noch auf den religiös-theologischen Charakter der stoischen Moral aufmerksam gemacht werden. Wir haben hier nicht zu untersuchen, wie sie sich zur Volksreligion stellten. Nur im Vorbeigehen sei bemerkt, daß sie ihr gegenüber eine viel konservativere Haltung als die Epikureer annahmen und die Mythen derselben — ähnlich wie die frühesten Pantheisten der griechischen Philosophie — teilweise auch im Interesse einer reineren und sittlicheren Anschauung von den Göttern, allegorisch zu deuten bemüht waren. Und ebenso soll darauf hingewiesen werden, daß sie der Weis- und Wahrsagung großen Wert beimaßen, für die richtige Deutung derselben aber die sittliche Qualität des Sehers für eine Bedingung erklärten. Ich rede von diesem ihrem positiven Verhältnis zur Volksreligion nicht näher und will darum auch nicht untersuchen, wie weit Zeller[126]) Recht hat, wenn er diese ihre theologische Orthodoxie vorzugsweise aus praktischem Interesse herleitet: „sie mochten befürchten", sagt er, „mit der Verehrung der Volksgötter auch diejenige Scheu vor der Gottheit und dem göttlichen Gesetz auszurotten, auf welche sie selbst ihre Sittenlehre gründeten".

Dagegen möchte ich noch mit einem Worte hinweisen auf den religiösen Hintergrund, den ihre ganze Moral dadurch gewinnt, daß der Mensch determiniert ist von der allgemeinen Weltvernunft und dem Weltgesetz, die sie ja selbst auch als Vorsehung oder Gottheit oder Zeus preisen und besingen[127]). So ist Tugend und Pflicht nichts als Erfüllung des göttlichen Gesetzes, der Tugendhafte ein Organ der Gottheit, der darum auch allein verdient, gottesfürchtig genannt zu werden[128]). Und dieser religiöse Charakter ist hier weit tiefer in das System selbst eingedrungen als z. B. bei Plato, bei dem es vielfach nur dichterischer Aufputz, nur Form der Vorstellung war. Bei ihnen ist der Pantheismus so klar ausgesprochen und so konsequent durchgeführt wie bei keinem andern griechischen

Philosophen; der Pantheismus aber ist jederzeit religiöser als der Deismus und Theismus, denn hier ist eben πᾶν ἐν θεῷ. Bezeichnend aber ist diese religiöse Wendung der Moral für die Stimmung der Zeit: der tugendstolze Stoiker, der so fest und sicher in sich und auf sich selbst dasteht, daß Bayle nicht mit Unrecht die Stoiker „die Pharisäer des Heidentums“ genannt hat, sucht doch einen Halt: noch findet er ihn in der Welt, denn noch ist die Gottheit immanent; aber wie nahe liegt der Schritt hinaus zu einem jenseits stehenden transcendenten Gott? wie bald sollte er gethan werden!

Wie freilich zu diesem monistischen Pantheismus der stoischen Physik der schroffe ethische Dualismus stimmt, den sie daneben statuiert haben, das ist eine andere Frage: wir werden sehen, wie gerade hieran eine Reihe eklektischer Strebungen angeknüpft haben.

Cap. 10.

Skeptiker und Eklektiker.

A. Der Skeptizismus.

1. So schroff sich Epikureismus und Stoa gegenüberstanden, so ähnlich waren sie sich doch im einzelnen nicht nur, sondern selbst in gewissen Haupt- und Grundbegriffen ihres Systems; und der Boden, aus dem sie hervorgegangen waren, die Stimmung, die ihnen Eingang und Verbreitung verschaffte, waren ohnedies dieselben. Ataraxie und Apathie waren in beiden Schulen das höchste Ziel menschlichen Handelns und Strebens, und diese Ziele lagen nahe genug beisammen. Und beide hatten in dem allgemeinen Zusammenbruch der objektiven und positiven Mächte des sittlichen Lebens den Menschen auf sich selbst verwiesen: in sich sollte der Weise suchen und finden, was ihm der Staat nicht mehr geben konnte, den Halt, die Sicherheit, die Ruhe, den Frieden der Seele. Aber wenn ein aufmerksamer Beobachter unter dieser scheinbaren Gleichheit des Zieles und des Weges zum Ziele die schroffen Gegensätze erkannte, auf die ihn die zum Teil recht häßlichen Kämpfe der verschiedenen Philosophenschulen ausdrücklich hinwiesen, was mußte er da denken? War das die Ruhe, die jene verhießen? und wenn jede Partei der andern bestritt, daß ihr Weg zum Ziele führe, mußte er da nicht verzweifeln an der Möglichkeit, hier in diesem Widerstreit der Meinungen zu einem positiven Ende, einer festen und sichern Entscheidung zu kommen? mußte er nicht spöttisch lächeln über den Eifer, womit jeder dieser Philosophen versicherte, sein System sei das allein selig machende, sein System allein schaffe Glückseligkeit und gebe die Ruhe, die die Menschheit suche? wo blieb die Apathie im leidenschaftlichen Kampfe der Geister? wo die Ataraxie bei der Verwirrung und Unruhe dieser streitenden Parteien?

Was Wunder, wenn zunächst eine skeptische Stimmung sich vieler Gemüter bemächtigte, wenn an die Stelle des bisherigen Dogmatismus, der selbstgewissen Sicherheit des Wissens ein vollständiger Skeptizismus trat. Daß der Skeptizismus an und für sich kein Erlahmen des philosophischen Denkens und Suchens überhaupt sei, ist richtig: jedes Philosophieren muß durch die Skepsis durch, der Zweifel ist der Vater der Philosophie; und gerade in den Zeiten der Gärung und Neubildung hat es in alter und neuer Zeit nie an Skeptikern gefehlt. Aber wie der einzelne, wenn sein Philosophieren in der Skepsis, im Zweifel stecken bleibt, wenn er über denselben nicht hinauskommt, doch immer nur ein halber Philosoph ist, der erlahmt ehe er den Kampf durchgekämpft und eine Entscheidung getroffen hat, so ist die Skepsis als Richtung jederzeit nur eine Halbheit, eine Vorstufe, die über sich hinaustreibt zu positiven Aufstellungen. Wo aber diese nicht folgen, wo die Skepsis das letzte Wort bleibt oder wo sie den salto mortale aus dem Wissen hinüber zum Glauben macht, da ist sie auch als Richtung eine Halbheit und ein Erlahmen des philosophischen Interesses und der Energie des Denkens.

Im griechischen Geistesleben war die Skepsis nichts Neues: in einem ähnlichen Stadium der griechischen Geschichte, nach dem Zusammensturz des athenischen Staates war in der Sophistik eine skeptische Richtung aufgekommen. Aber damals war der griechische Geist noch stark genug gewesen, in Sokrates ein positives Gegengewicht zu erzeugen, und Plato und Aristoteles erbauten auf dem skeptisch und kritisch gesäuberten Boden ihre gewaltigen Lehrgebäude. Jetzt war das anders: der Skepsis folgt nur noch Eine originale That des philosophischen Hellenentums und diese war der Verzweiflungssprung in den bodenlosen Abgrund des Mystizismus: nicht jeder, aber dieser Skeptizismus, mit dem wir es hier zu thun haben, ist in der That ein Zeichen des Zerfalls, des Erlahmens, der Impotenz. Und ein Beweis hiefür ist vor allem das, daß es nicht der Stachel der Negation ist, der ihn inspiriert und unaufhaltsam ruhelos vorwärts und vorwärts jagt, sondern das praktische Bedürfnis der Ruhe, der Ungestörtheit: nicht der Lessing'sche Trieb nach Wahrheit, selbst auf die Gefahr hin immer und ewig zu irren, sondern das epikureische Verlangen nach ruhigem Genießen, nach möglichster Befriedigung des eigenen Ich ist die Wurzel dieses griechischen Skeptizismus.

2. In drei verschiedenen Perioden und Stufen verläuft die griechische Skepsis. Etwa gleichzeitig mit den Gründern der Stoa und des Epikureismus trat Pyrrho auf, der schon in seiner Vaterstadt Elis mit der elisch-megarischen Philosophie bekannt geworden sein und an dem skeptisch-eristischen Zuge derselben besonderes Wohlgefallen gefunden haben dürfte. Weiter schloß er sich dann an Demokrit oder vielmehr an dessen Schüler Anaxarch an und schätzte dessen Philosophie besonders hoch. Mit Anaxarch kam er auf dem Zuge Alexanders bis nach Indien, weshalb Diogenes Laertius auch auf den Einfluß der indischen Büßer und

Asketen hinweist, womit auch einzelne Züge in seinem Charakterbild sowie in dem seines Schülers Timon nicht übel stimmen würden[1]).

Auch das Ziel dieser ältesten Skeptiker ist, wie schon gesagt, ein durchaus praktisches, und den Namen dafür fanden sie in der epikureischen Ataraxie, obgleich sie sich nicht scheuten — und darin liegt ein eklektischer Zug, der bei diesen Skeptikern nichts Auffälliges hat — auch den stoischen Begriff der Apathie zu acceptieren; ihnen eigentümlich scheint der Ausdruck *πρᾳότης* gewesen zu sein, den ich nicht besser als durch das Wort „Toleranz" wiederzugeben wüßte; und populärer bezeichneten sie wohl auch ein ruhiges Leben als das Höchste und Beste[2]).

Der Weg aber, der zu diesem erwünschten Ziele führt, ist der der völligen Unthätigkeit, der eines indischen Büßers und Asketen. Allein von einem Griechen ist das zu viel verlangt: diesen Weg kann er nicht einschlagen oder wie sich Pyrrho hübsch ausdrückte: es ist schwer, den Menschen ganz auszuziehen[3]). Aus dieser Äußerung geht jedoch klar hervor, daß dies sein Ziel gewesen wäre. Angesichts dieser Schwierigkeit beschränkt sich die Skepsis darauf, den Menschen loszulösen und zu befreien nicht etwa nur wie die Epikureer von den gewöhnlichen Vorurteilen der Menge, von abergläubischer Götter- und Todesfurcht, sondern vor allem von den Meinungen und Ansichten der Philosophen selbst. Dazu giebt es kein besseres Mittel als die *ἐποχή* oder *ἀφασία*, die Zurückhaltung mit unserem Urteil, den Verzicht auf unsere Zustimmung, auf feste Ansicht und wirkliche Überzeugung. Dieser skeptischen Haltung dem Wissen und Meinen gegenüber folgt wie der Schatten die gewünschte Ataraxie auf dem Fuße nach[4]).

Darum also erklärt der Skeptiker, daß wir von den Dingen nichts wissen können, daß wir also auch praktisch nicht wissen und behaupten können, was gut und was böse sei. Und bewiesen wird das damit, daß ja die Philosophen selbst hierüber uneinig seien, wenn z. B. Epikur die Lust für gut erkläre, während Antisthenes behaupte, dieselbe sei vom Übel[5]). Das führt nun freilich ganz direkt nicht bloß zur *ἀφασία*, zur Zurückhaltung mit unserem Urteil, sondern auch zur *ἀπραγμοσύνη*, zur Unthätigkeit, zum Verzicht aufs Handeln, zur völligen Gleichgültigkeit und Adiaphorie[6]). Allein gerade im Interesse des Handelns hatten sie ihre Lehre aufgestellt; indische Säulenheilige wollten und konnten sie nicht sein. Also mußten sie fürs praktische Leben ein Auskunftsmittel suchen und das fanden sie in der „Erscheinung". Dort müssen wir uns an die Dinge halten wie sie uns erscheinen, weil wir nicht wissen können, wie sie wirklich sind[7]). Nur glaube man nicht, daß wir hier etwas wie Kant'schen Kritizismus haben: es ist nur die Bejahung unserer eigenen Zustände und Empfindungen; was außerhalb derselben liegt, wissen wir nicht. Und wenn wir weiter hören, daß sie sich im praktischen Leben an die allgemeine Sitte gehalten haben, von der ja überhaupt die sittlichen Begriffe abhängen[8]), so beweist das nur, daß der Skeptiker immer noch das für

das Wahrscheinlichste hielt, worüber die meisten einstimmig waren und daß er es darum im Handeln zur Richtschnur nahm, ohne theoretisch diesem Herkommen höheren Wert beizulegen und ohne zu vergessen, daß auch darüber Streit sei und also auch das zum Ungewissen gehöre [9]).

3. Dieser ersten Stufe der Skepsis wurde freilich von den Späteren noch manches andere zugeschrieben: aber nachdem der Name Pyrrho typisch geworden war für die Skeptiker und ihre Lehre überhaupt, war es natürlich, daß man auch solche Anschauungen auf ihn zurückführte, die erst in späterer Zeit aufgekommen sind. Denn zunächst hatte Pyrrho und Timon keine oder fast keine Nachfolger. Aber bald fand — es ist das merkwürdig genug — der Vorgang in der platonischen Schule Nachahmung: Arcesilaus, der Gründer der sogenannten zweiten, und Karneades, der Stifter der sogenannten dritten akademischen Schule sind die Vertreter dieser skeptischen Richtung, welche der Platonismus genommen. Es ist aber doch nicht nur, wie Zeller meint [10]), die äußere Beeinflußung durch Pyrrho und Timon und der Kampf und Widerspruch gegen den stoischen Dogmatismus und seine Zuversichtlichkeit; auch nicht so sehr die praktische Wendung der Akademie nach Xenokrates gewesen, welche durch die Überzeugung von der Unmöglichkeit des Wissens zur Sicherheit und Glückseligkeit des Lebens gelangen wollte: alles das wirkte mit, aber in erster Linie war es doch der Platonismus selbst und die hohen Anforderungen, welche derselbe ans Wissen stellte; sie ließen in dieser matten Zeit seine Schüler auf die Hoffnung verzichten, ihnen genügen zu können; weil dieselben aber mit Plato an diesen Anforderungen festhielten oder doch festhalten wollten, verzweifelten sie daran, je zu einem definitiven Wissen kommen zu können, und bei dem geringen Wert, den Plato selbst dem Wissen gegenüber aufs Meinen gelegt hatte, mußte jene Verzweiflung sich zum Skeptizismus erweitern. So ist diese Stufe der Skepsis ganz entschieden ein Zeichen der Ermattung des philosophischen Denkens in der Schule Platos, eine Ermattung des Idealismus, der den realistischen Systemen gegenüber sich selbst aufgab.

Von dem ersten dieser akademischen Skeptiker, von Arcesilaus wissen wir wenig, so daß wir nicht einmal die Nachricht mit Sicherheit zurückweisen können, daß er in Wahrheit Platoniker gewesen sei und die Skepsis nur etwa zu pädagogischen Zwecken aufgenommen habe [11]). Vergleichen wir damit die Angabe Ciceros [12]), daß er dem Weisen die Möglichkeit des Wissens zugestanden und nur die Wirklichkeit desselben verneint habe, so ließe sich beides wohl so vereinen, daß er im Prinzip an der platonischen Lehre als dem Ideal festgehalten, für die Praxis aber daran verzweifelt habe, dieses Wissen je zu erreichen. Daher empfiehlt auch er skeptische Zurückhaltung des Urteils und erklärt die Wahrscheinlichkeit für genügend zum recht Handeln und seiner Folge, der Glückseligkeit [13]). Ob er aber und wie er diesen von ihm aufgestellten Begriff der Wahrscheinlichkeit für die Ethik weiter verwertet habe, dafür geben uns einzelne Aussprüche von ihm kaum Aufschluß: seine Abwei-

fung der Todesfurcht [14]) könnte allerdings an die epikureisch-skeptische Ataraxie erinnern.

Mehr wissen wir von seinem Nachfolger **Karneades**, der die Skepsis näher begründet und gegen Anfechtungen und Einwände sicher zu stellen versucht hat und recht eigentlich der Systematiker dieser Richtung gewesen zu sein scheint. Vornehmlich war er bemüht, den von Arcesilaus aufgestellten Begriff des Wahrscheinlichen in seinen verschiedenen Abstufungen zu fixieren [15]), und ebenso beschäftigten ihn ganz besonders die Fragen der Ethik [16]). Zunächst bekämpft er die ethischen Anschauungen der übrigen Philosophen, namentlich der Stoiker, und wies hin auf den Zwiespalt derselben unter einander und auf die so überaus verschiedenen Gebräuche und Sitten der einzelnen Völker und Zeiten, zeigte auch wie die Gesetze stets nur zum Vorteil der Stärkeren und Mächtigeren gemacht seien und leugnete, daß es ein natürliches vom Nutzen unabhängiges Recht gebe. Von ganz besonderem Interesse ist auch sein Kampf gegen die sittlichen Qualitäten der Götter, denen er die Tugend abspricht, weil dieselbe ohne Kampf mit Versuchungen aller Art, mit Schmerz und Lust, mit Einem Wort ohne Endlichkeit und Sinnlichkeit nicht gedacht werden könne [17]).

Ausdrücklich wird aber von ihm bezeugt, daß er in praktischem, ethischem Interesse seine Lehre vom Wahrscheinlichen aufgestellt habe [18]), und auch sonst ist gerade auf ethischem Gebiet manches Positive von ihm überliefert. Namentlich scheint er eine Vermittlung der Stoiker und Peripatetiker in der Bestimmung des höchsten Gutes angestrebt zu haben. Denn diese haben beide das Naturgemäße als höchstes Gut angenommen, und der Unterschied ist nur der, daß die Peripatetiker die Erreichung und Erlangung dieses Zieles, den Besitz und Genuß des Naturgemäßen für das Höchste halten, während die Stoiker sich darum bemühen ganz abgesehen vom Erfolg, so daß also hier das höchste Gut in das naturgemäße Leben, in die naturgemäße Thätigkeit als solche verlegt wird. Diesen Unterschied hat er aber dann gelegentlich wieder für einen bloßen Wortstreit erklärt [19]). Die weiteren positiven Erklärungen freilich, wie sie uns **Cicero** von ihm mitteilt, lauten teilweise widersprechend: bald nämlich versichert dieser, Karneades habe die Autarkie der Tugend gelehrt, wonach sie genüge um den Menschen glücklich zu machen; bald soll er zu denen gehören, die die Tugend in Verbindung mit anderem für das Höchste gehalten; bald endlich soll er die Tugend geradezu ausgeschlossen haben vom höchsten Gut, das im Genuß des Naturgemäßen bestehe, und auch dabei habe er sich beschränkt auf die wichtigsten und bedeutendsten dieser naturgemäßen Dinge [20]). Wenn wir endlich noch hören, daß sein eigener Schüler **Klitomachus** erklärt, er habe nie darüber klar werden können, was Karneades eigentlich für eine Ansicht habe [21]), so können wir aus allen diesen widersprechenden Angaben weder mit **Zeller** eine konsequente ethische Überzeugung, noch mit **Feuerlein** die Unsicherheit herauslesen, in die

ihn das Wahrscheinlichkeitsprinzip seiner Schule versetzt habe[22]), sondern nur die Unfähigkeit Ciceros erkennen, über die philosophischen Ansichten anderer widerspruchslos zu referieren. Und so läßt sich auf Grund dieser Stellen, glaube ich, mit Bestimmtheit nicht mehr behaupten als das, daß Karneades in der Ethik eine Ansicht für die wahrscheinlichste erklärte, die die Mitte hielt zwischen Stoikern und Peripatetikern, daß er dabei aber die Härten und die Unnatur der stoischen Moral durchaus ferne gehalten wissen wollte. So ist er allerdings auch auf ethischem Gebiet weniger weit gegangen in der Skepsis als die Pyrrhoneer[23]), und wenn irgendwo, so tritt bei ihm die Verwandtschaft des Skeptizismus mit dem Eklektizismus am deutlichsten zu Tage.

4. Ehe wir aber zu diesem übergehen, haben wir noch von einer, der letzten und jüngsten Gestaltung der Skepsis ein Wort zu sagen, die radikaler als die akademische auf Pyrrho und seine Lehre zurückging. Wenn nicht ihr Begründer, so doch ihr Hauptvertreter war Änesidemos (im 1. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung), der viele Nachfolger fand; unter diesen ist für uns Sextus Empirikus deshalb der bedeutendste, weil wir von ihm zwei Schriften: „pyrrhoneische Skizzen" und „gegen die Dogmatiker" und in denselben eine ausführliche Darstellung der skeptischen Lehre haben. Es ist ein glücklicher Einfall Zellers[24]), diese jüngste Form der griechischen Skepsis vor allem auch auf den Einfluß der Ärzte zurückzuführen — eine große Zahl dieser skeptischen Philosophen gehörte nämlich diesem Beruf an; denn sie mochten allerdings am meisten und ersten Grund haben, gegen ihre Wissenschaft, sowohl gegen die Diagnose als gegen die Therapie der Krankheiten sich gründlich skeptisch und mißtrauisch zu verhalten.

Neues ist von diesen jüngeren Skeptikern wenig aufgestellt worden, mehr als sie selbst zugestehen, verdanken sie Karneades. Und das ist auch begreiflich; denn die Skepsis kann zwar in immer neuen Wendungen und mit immer neuen Gründen die dogmatischen Schulen bekämpfen, selbst aber etwas Positives leisten kann sie nie, denn sie verurteilt sich selbst zu dauernder Unfruchtbarkeit. Doch tritt auf dieser letzten Stufe der Zweifel entschieden systematischer und energischer auf als bei allen ihren Vorgängern: systematischer, sofern sie zehn Tropen — andere reduzieren dieselben auf fünf oder gar zwei —, zehn geometrische Örter, um mich so auszudrücken, für ihre Zweifel aufstellten[25]); energischer, sofern sie nichts wissen wollten von der akademischen Wahrscheinlichkeit und von den positiven Ansichten derselben auf dem Gebiet der Sittenlehre.

Praktisch ist freilich auch die Lehre dieser Schule, die Ataraxie das Ziel, dem zu lieb sie mit jedem positiven Urteil an sich halten[26]). Denn jede positive Ansicht dient nur dazu den Menschen zu verwirren und zu beunruhigen, namentlich auf ethischem Gebiet. Wer glaubt, es gebe etwas Gutes, das als solches (*φύσει*) gut sei, der ist gezwungen, so lange er es nicht besitzt, demselben mit Mühe und Anstrengung nachzujagen; und hat

er es, so verführt ihn der Besitz zur Selbstüberhebung oder schwebt er in beständiger Furcht, es wieder zu verlieren. Und ebenso verhält es sich umgekehrt mit dem Übel und dem Glauben an die Existenz eines solchen. So ist weder das Streben nach einem Gut noch der Besitz des Erstrebten und dieses selbst in Wirklichkeit ein Gut [27]). Leicht machen es sich dabei die Skeptiker, wenn sie zum Beleg und Beispiel hiefür immer nur von Geld und Besitz, von Ehre und ähnlichen Gütern reden, die freilich nie volles Genügen schaffen können [28]). Und — davon handelt der zehnte Tropus der Skepsis — was sollte man auch für gut halten? Mit den Epikureern die Lust, die andere für ein Übel erklären? oder mit den Peripatetikern äußere Güter, denen andere das Prädikat „gut" gänzlich absprechen? Der consensus gentium, auf den sich die Stoiker so gerne beriefen, existiert nicht, und gegen sie und ihre Paradoxen richtet sich darum in allererster Linie der skeptische Zweifel. Von der Erziehung, von der Sitte, in der man aufgewachsen ist, hängt es ab, was man für recht und gut hält; und selbst das ist Sache individueller Wahl und Neigung, welcher philosophischen Richtung man folgt [29]).

Weil sich nun also nicht bestimmen läßt, was gut und böse und was weder das eine noch das andere, was ein Adiaphoron ist, so giebt es auch keine Moral als Lebenskunst. Und wenn es eine gäbe, so ließe sie sich nicht lehren; denn da es überhaupt kein Lehren und kein Lernen giebt, so kann auch die Tugend nicht lehrbar sein. Aber selbst, wenn es eine gäbe und wenn sie sich lehren ließe, wozu? Sie würde ja doch nur den Menschen verwirren und beunruhigen, wie jedes philosophische System eine Belästigung und der Übergang von einem zum andern nur die Eintauschung einer neuen Belästigung ist [30]).

Darum ist auch die Skepsis selbst keine Lehre, keine philosophische Schule, sondern nur eine Anleitung zum richtigen Leben, eine ἀγωγή [31]). Denn praktisch ist, wie schon gesagt, die Abzweckung der Skepsis, und nicht zur völligen Energie- und Thatenlosigkeit, zum pflanzenartigen Vegetieren will sie führen [32]). Auch die Ataraxie, das Ziel, dem sie zustrebt, ist keine völlige Apathie. Der Mensch wird affiziert von Lust und Schmerz, namentlich von dem letzteren, der auch jede Lust unauflöslich begleitet [33]). Aber ein Übel ist er nicht, und nur wenn er als solches betrachtet wird, ist er unerträglich. Sobald man ihn dagegen als etwas Natürliches ansieht, das kommt, ohne daß man es verschuldet hat, als eine außer unserem Willen und unserer Berechnung liegende Naturnotwendigkeit, so ist er auch erträglich [34]). Und dieser Notwendigkeit gegenüber giebt es darum keine Ataraxie, sondern nur Metriopathie, das Maßhalten im Affekt, wie wir diesen aus dem echt griechischen Geist herausgeborenen Begriff wiedergeben könnten. Die Ataraxie gilt nur für die selbstgeschaffenen Übel der Reflexion: indem sie den Menschen vom Urteilen und Reflektieren zurückhält, erlöst sie ihn von den Übeln der Einbildung, der Illusion. Gegen die Schmerzen, wie sie unvermeidlich sind im Leben, stumpft sie zwar nicht

ganz ab, aber sie nimmt ihnen den Stachel, indem sie uns lehrt, sie als unvermeidliche hinzunehmen, und so wird sie ihnen gegenüber zur Metriopathie [35]).

Fürs praktische Verhalten endlich empfiehlt die Skepsis, man solle sich richten nach den einheimischen Sitten und Gebräuchen, nach den notwendigen Trieben unserer eigenen Natur, nach gewissen aus der Erfahrung geschöpften Regeln und praktischen Kunstgriffen und schließlich nach den unmittelbaren Eindrücken sinnlicher oder geistiger Art, der letzten Instanz, auf die das skeptische Handeln zurückgeht. Wenn sie das alles zusammenfassen als *τὸ φαινόμενον*, so ist das doch nicht zu verwechseln und zu identifizieren mit der akademischen Wahrscheinlichkeit: diese ist ein philosophisches Prinzip, jenes sind praktische Lebensregeln ohne allen philosophischen Wert [36]). Die Skepsis hat auf dieser ihrer Spitze keine Moral, wenn sie auch das moralische Leben und Handeln nicht zerstören, sondern vielmehr fördern will. Aber selbst auf dieser Spitze zeigt sich der eklektische Zug ihrer *ἀγωγή*: epikureisch ist der Begriff der Ataraxie; dagegen berührt sich die andere Forderung der Metriopathie, ohne geradezu zur Apathie zu werden, nahe genug mit der stoischen Resignation und Ergebung in den Lauf der Natur und in ihre Notwendigkeit.

B. Der Eklektizismus.

1. Die Kehrseite des Skeptizismus ist wie schon gesagt der Eklektizismus, dessen bedeutenderen Vertretern wir freilich erst auf römischem Boden begegnen werden, so daß wir uns hier auf wenige kurze Bemerkungen beschränken dürfen und können. Der Gegensatz unter den Philosophen verschiedener Richtung, der oft erbitterte Kampf der Schulhäupter und ihrer Anhänger gegen einander führte die Skeptiker zum Zweifel an der Richtigkeit aller aufgestellten Lehrsätze, während der Eklektizismus den Versuch machte, das Gemeinsame aller hervorzusuchen und hervorzukehren, die Differenzen zu negieren oder doch abzuschwächen und zurücktreten zu lassen und sie womöglich auf bloße Wortverschiedenheiten zurückzuführen. Eklektiker wird es zu allen Zeiten geben, die Männer des gesunden Menschenverstands sind immer eklektisch. Aber sich breit machen und dominieren kann und darf der Eklektizismus doch nur in Zeiten mangelnder Produktivität, in Zeiten philosophischer Ermattung und Erlahmung. Der griechische Eklektizismus ist wie die griechische Skepsis ein Symptom des Zerfalls, des Greisenalters, des Absterbens der Philosophie. Das erweist sich vor allem darin, daß dieser gesunde Menschenverstand, der hier das letzte Wort führt, so bald schon auch an sich und seiner Kraft zu zweifeln und zu verzweifeln begann und seine Zuflucht nahm zu höherer Weisheit und höherer Offenbarung; daß der Eklektizismus trotz seiner nahen Verwandschaft mit der Skepsis sehr bald umschlug in die offenbarungsgläubige Philosophie der Neupythagoreer und daß darum eine

Zeit eintritt, in der man nicht mehr unterscheiden kann, wo der philosophische Eklektizismus aufhört und der unphilosophische Mystizismus anfängt. Der gesunde Menschenverstand dieses griechischen Eklektizismus ist nicht wie im vorigen Jahrhundert in Deutschland der Johannes eines philosophischen Messias gewesen, sondern eher der Totengräber des philosophischen Denkens, das seine Auferstehung im religiösen Glauben zu finden hoffte.

2. Am nächsten lag es jedenfalls den Stoikern, von ihren paradoxen Sätzen und Forderungen und starr idealistischen Übertreibungen etwas nachzulassen und sich mit der gewöhnlichen Weltanschauung mehr in Einklang zu setzen, woraus eine Annäherung des Stoizismus an die peripatetische Schule entstand. Panätius und Posidonius sind die Vertreter dieser eklektischen Richtung in der stoischen Schule.

Schon daß dem Panätius nachgerühmt wird, er habe Plato und Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikäarch beständig im Munde geführt[37]), ist an einem Stoiker auffallend, und die Bescheidenheit, mit der er den Namen eines Weisen sich verbittet[38]), ist just auch nicht stoisch. Wenn er aber mit Posidonius die Autarkie der Tugend leugnet und in peripatetischer Weise die Choregie gewisser äußerer Güter zur vollkommenen Glückseligkeit für nötig erachtet[39]), wenn er weiter mit Aristoteles die Tugenden in theoretische und praktische teilt[40]) und die Unempfindlichkeit und Apathie des Weisen bestreitet[41]), so liegt hier allerdings eine entschiedene und wirkliche Abweichung von der stoischen Ethik vor. Und auch der hübsche Vergleich der Tugenden mit Schützen, die nach Einem Ziele, Einer in verschiedenfarbige Felder geteilten Scheibe zielen[42]), ist zwar nicht im Widerspruch mit der einen Seite der stoischen Tugendlehre, zeigt aber doch deutlich das Bemühen des Panätius, der Vielheit der Tugenden neben ihrer Einheit möglichst gerecht zu werden. Dagegen hält er natürlich fest an der Kardinalforderung der Stoa, dem naturgemäßen Leben[43]). Nach all' dem werden wir uns nicht wundern, daß sich der römische Eklektiker Cicero an ihn vor allem angeschlossen und in seinen Büchern de officiis die Schrift des Panätius *περὶ τοῦ καθήκοντος* ausgeschrieben hat. Er fand hier doch schon manche stoische Schroffheit gemildert und daher griff er nach diesem Vorgänger, auf den deshalb auch wir in der Geschichte der römischen Ethik noch einmal zurückkommen werden.

Was von Panätius gesagt ist, gilt zum Teil auch von Posidonius: gerade in der Leugnung der Autarkie der Tugend ist er mit jenem einverstanden. Und zusammenhängen dürfte diese Abweichung von der stoischen Lehre mit der von ihm vorgenommenen Umbildung der psychologischen Anschauungen dieser Schule[44]): während dieselbe nur eine einzige, die vernünftige Seelenkraft annahm, schloß sich Posidonius hierin an Plato an und setzte mit ihm die Dreiheit von Vernunft, Mut und Begierde fest, nur daß er sie nicht wie Plato „Teile“, sondern lieber mit Aristoteles

„Kräfte“ der Seele genannt wissen wollte. Der Grund dieser Abweichung lag in der Schwierigkeit, die Affekte aus der vernünftigen Seelenkraft herzuleiten; sie steigen vielmehr auf aus dem unvernünftigen Seelenteil des Muts und der Begierde, aus der *φύσις*, die schon Panätius von der *ψυχή* unterschieden hatte. Angesichts dieses Dualismus in der Seele lag es dann nahe, auch im höchsten Gut selbst einen gewissen Dualismus anzunehmen und die Autarkie der Tugend zu beschränken: wenigstens als eine notwendige Folge nimmt Posidonius gewisse äußere und natürliche Güter wie Gesundheit und Stärke in das höchste Gut mit auf, und überdies bekommt die Definition desselben vermöge dieser Unterscheidung eines vernünftigen und unvernünftigen Seelenteils eine etwas theoretische Färbung[45]. So geht allerdings, wie Zeller[46]) dies hervorgehoben, ein dualistischer Zug durch diese Aufstellungen des Posidonius, und zwar nicht blos, wie er glaubt, auf dem Gebiet der Psychologie, sondern auch in der Lehre vom höchsten Gut, wo die echten Stoiker Monisten gewesen waren.

Diesem Zug der Stoa zu Aristoteles hinüber begegnen ihrerseits die Peripatetiker auf halbem Weg, wie wir dies aus der schon wiederholt angeführten[47]) kleinen pseudoaristotelischen Schrift „über die Tugenden und Fehler“ sehen können, in der Stoisches und Aristotelisches, Aristotelisches und Platonisches zusammengeflossen sind. Und dasselbe gilt von der Darstellung der peripatetischen Ethik bei Stobäus[48]), wo nicht nur Aristoteles in stoische Worte und Begriffe gekleidet, sondern wo geradezu Stoisches Aristoteles und seiner Schule untergeschoben ist, wie z. B. um nur eines zu erwähnen, die stoische Lehre vom Selbstmord und seiner Berechtigung für den Weisen schlankweg der peripatetischen Schule angedichtet wird[49]). Und wenn vollends, wie Zeller[50]) annimmt, Arius Didymus der Verfasser dieser historischen Skizze ist, so wäre auch hier wieder Stoisches, Aristotelisches und Platonisches beisammen, wie es auch in der Darstellung selbst nicht an platonischen Anklängen fehlt.

Doch blieben die Peripatetiker im allgemeinen von diesem eklektischen Zuge unberührter als andere, wie denn Alexander von Aphrodisias noch im 3. Jahrhundert n. Chr. als Ausleger des Aristoteles sich auszeichnete und im Interesse der aristotelischen Lehre von der Willensfreiheit den stoischen Fatalismus heftig bekämpfte.

3. Auch in der Akademie entwickelt sich eine eklektische Richtung, nachdem der mit dieser so nahe verwandte Skeptizismus von ihr überwunden war. Philo war es, der zuerst an der Skepsis, namentlich im ethischen Interesse, irre wurde und betonte, wie für die Glückseligkeit doch positive Vorschriften notwendig und nützlich seien. In einer etwas gesucht ausgeführten Vergleichung des Philosophen mit dem Arzt zeigt er[51]), daß man zuerst im *λόγος προτρεπτικός* den großen Nutzen der Tugend nachweisen und die Anklagen gegen die Philosophie entkräften müsse; die

zweite Aufgabe — ὁ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπος — bestehe darin, die Seele von den falschen Meinungen, an denen sie kranke, freizumachen und ihr gesunde Ansichten beizubringen. Der dritte Teil, ὁ περὶ τελῶν, handelt von der der leiblichen Gesundheit entsprechenden Glückseligkeit, der vierte, ὁ περὶ βίων, giebt prophylaktische Vorschriften zur Erhaltung der Glückseligkeit, und zwar sowohl fürs Privatleben als auch fürs politische Verhalten. Der fünfte Teil endlich, ὁ ὑποθετικὸς λόγος, enthält die Vorschriften für die gewöhnlichen Menschen, da nicht alle Weise sind. Man merkt dem Ganzen die Herkunft aus der Skepsis noch deutlich an, das Bild selbst klingt stoisch, ebenso wie die scharfe Unterscheidung der Weisen von den μέσως διακείμενοι ἄνθρωποι.

Noch entschiedener als Philo kehrte sein Schüler Antiochus zu positiven Aufstellungen zurück, indem er mit der Skepsis völlig brach, dieselbe ausdrücklich bekämpfte und als Stifter der sogenannten fünften Akademie die Schule zu Plato zurückführte, dabei aber der Stoa sich vielfach näherte. Und einen Unterschied zwischen Plato und Aristoteles wollte er ohnedies kaum gelten lassen[52]). Seinen Ansichten werden wir bei Cicero wieder begegnen, der ihn persönlich in Athen gehört und seine Schriften namentlich auch im fünften Buch de Finibus benützt hat. Cicero sagt von ihm, wenn er nur ganz weniges an seinem System geändert hätte, so wäre er ein echter und gerechter Stoiker gewesen[53]). Doch war dieses Wenige immerhin mehr als Cicero glaubt und begreifen kann. Nicht nur hat er den stoischen Satz, daß alle Fehler gleich seien, geleugnet[54]), sondern auch die für den ganzen Standpunkt eines Eklektikers so überaus bezeichnende Unterscheidung zwischen der vita beata und beatissima gemacht. Zum glücklichen Leben genügt an und für sich die Tugend; aber ganz glücklich ist der Mensch doch nur, wenn körperliche und sonstige äußere Güter hinzukommen[55]). In welche Widersprüche sich dabei dieser gesunde Menschenverstand verwickelt, das sehen wir daraus, daß Antiochus daneben an der stoischen Forderung der Apathie festhalten wollte, ohne zu bedenken, daß die auch nur bedingte Wertschätzung äußerer Güter oder Übel dieselbe ausschließen und vielmehr zur Annahme eines wenigstens mäßigen Affiziertwerdens führen mußte[56]).

Doch nicht nur in Rom hatte die Akademie mit ihrem Eklektizismus Erfolg, auch in Alexandria finden sich solche eklektische Platoniker. So teilt uns Stobäus[57]) von dem Akademiker Eudorus die Einteilung der Ethik mit: er unterschied drei Teile, einen theoretischen, der von der Würdigkeit dessen handelt, was wir zu erstreben haben, einen psychologischen, der die Triebe und Affekte behandelt, welch' letztere er als ὁρμαὶ πλεονάζουσαι definiert, und einen praktischen, der in acht Unterabteilungen zerfällt. Die Terminologie dieses Platonikers ist vielfach stoisch; echt eklektisch aber ist die ganze formalistische Rubrizierung, worin übrigens ebenfalls schon die Stoiker vorangegangen waren.

Und der Alexandriner Potamo endlich, der das höchste Gut als

vollendet tugendhaftes Leben, doch nicht ohne die naturgemäßen Güter des Körpers und des äußeren Daseins bestimmt, bezeichnet sich geradezu als Eklektiker, der überall das herausnehme, was ihm gefalle [58]).

Aus etwas späterer Zeit und in noch weiterem Abstand von der echten Lehre Platos ist endlich auch der bekannte Arzt, Psychologe und Logiker Galenus hier zu nennen. Derselbe nimmt in seiner Zeit eine erfreuliche und achtunggebietende Stellung ein und ist eigentlich das erste Beispiel von der sittigenden Macht der Naturwissenschaft auf den Menschen. Ihm scheinen Plato und Aristoteles, der auf naturwissenschaftlichem und logischem Gebiet sein Vorbild ist, nicht wesentlich von einander verschieden zu sein und ausdrücklich betont er, daß er als Arzt keiner philosophischen Schule angehöre [59]). Und eklektisch sind daher auch seine ethischen Ansichten, die er in einer Reihe von besonderen Schriften niedergelegt hat, die sich aber zum Teil auch in Abhandlungen über andere Gegenstände zerstreut finden. Die uns erhaltene Schrift de cognoscendis curandisque animi morbis ist sehr populär gehalten [60]). Bemerkenswert ist darin besonders die Erkenntnis, daß der Mensch als solcher mit Sünde und Fehlern behaftet sei: glaube nicht mehr zu sein als ein Mensch, sagt er; das würdest du aber glauben, wenn du dich überredetest, auch nur einen Tag alles gut gemacht zu haben [61]). Und diese allgemeine Sündhaftigkeit hält er für etwas Angeborenes. Freilich hat der Mensch eine natürliche Neigung zum Guten; daneben aber treibt ihn seine Natur auch zum Vergnügen und zum Streben nach der Ehre, der erste, der Sieger über andere zu sein, und aus diesen Affekten entstehen mit Notwendigkeit sittliche Fehler; ihre Bekämpfung ist daher eine der ersten sittlichen Aufgaben [62]). Es liegt etwas von der Methode des Naturforschers in dieser Herleitung der menschlichen Sündhaftigkeit aus den angeborenen Affekten unserer Natur, und daher ist sie von besonderem Interesse. Ganz richtig, wenn gleich für uns hier ein Eingehen auf das einzelne sich kaum lohnen dürfte, sind die daraus gezogenen praktischen Konsequenzen: die Forderung der Selbsterkenntnis und der fortgesetzten täglichen Übung (ἄσκησις) [63]), die Mahnung besonders Sklaven gegenüber seinen Zorn und seine Heftigkeit zu bekämpfen [64]), die Wiederholung des Satzes τὸ μέτρον ἄριστον und die Selbstbescheidung, mit der er rät, als mittelmäßiger Mensch sich auch mit einem gewissen Mittelmaß, mit der dritten und vierten Stelle zu begnügen und aus dieser Genügsamkeit als Gewinn die Schmerzlosigkeit (ἀλύπως ζῆν) davon zu tragen [65]). Unter den Tugenden scheint ihm, dem Mann der Wissenschaft, die Weisheit die höchste und wichtigste, während er im allgemeinen entsprechend der Dreiteilung der Seele an der Platonischen Vierzahl der Kardinaltugenden festhält, ohne großen Wert auf ihre Benennung und Fixierung im einzelnen zu legen [66]). Im ganzen aber ist von ihm zu sagen: er war ein gebildeter, sittlich hoch stehender, daneben aber bescheidener, von den Grenzen seiner Kraft tief durchdrungener Mann, ein Philosoph aber ist er nicht gewesen.

4. Daß in der epikureischen Schule die Neigung zum Eklektizismus nicht groß war, haben wir schon gesehen: nur in einzelnen wenig bedeutenden Punkten wichen die Schüler von ihrem Meister ab, auf dessen Worte sie im allgemeinen zu schwören pflegten. Kaum hieher zu rechnen ist der noch bei Lebzeiten Epikurs entstandene literarische Streit der Schule mit Timokrates, der aus der Schule ausgeschlossen wurde, weil er sich weigerte, den Bauch als einzigen Maßstab des Guten anzuerkennen und auch für andere, geistige Güter und Genüsse wie Ruhm und Ehre Raum lassen wollte[67].

Dagegen ist hier Lucian zu nennen: er ist freilich zu oberflächlich und zu frivol, um irgend eine philosophische Richtung genügend zu kennen, und daher hat er wohl auch die Lehre Epikurs nur deshalb gewählt, weil sie ihm die bequemste schien[68]. Seiner Satire und seinem Spott, die sich den Philosophen gegenüber nur am Äußerlichen und Landläufigen halten, fehlt das sittliche Pathos, und daher trägt er, wie Bernays[69]) es richtig ausdrückt, „eine lediglich nihilistische Öde zur Schau". Weil nun aber zu seiner Zeit der im römischen Reich wieder auflebende Cynismus dieses Pathos besaß und vielleicht oft übertrieben und lächerlich, doch immer energisch geltend machte, so hat er diese Schule vor allem bekämpft und ihr in seinem „Peregrinus" eine Schandsäule gesetzt, durch die er die Lacher auf seine Seite brachte. Der sophistische Geist ist in ihm noch einmal zum Leben erwacht und darum gefiel ihm Epikur: jener Geist der Prinzip- und Charakterlosigkeit, jener geistreiche Nihilismus, der alles zersetzt, alles negiert, alles verhöhnt, nur — und das ist das schlimmste — die hohe Obrigkeit in Rom mit seinem Spott verschont. Daher ist es ein Unrecht, ihn neben Voltaire zu nennen: die eine Schrift zu gunsten der mißhandelten Familie Calas stellt diesen, auch philosophisch betrachtet, weit bedeutenderen Vertreter der französischen Aufklärung hoch über den frivolen Griechen, der aus seiner Rhetorenlaufbahn nichts mitgebracht hat als die Fähigkeit glatt und leicht zu schreiben. Daher kann ich auch nicht mit Zeller[70]) finden, daß Lucian „seine eigentliche Meinung nur da ausspreche, wo er ausführe, daß er die Philosophie zwar als die wahre Lebenskunst verehre, daß aber unter der Menge philosophischer Schulen die Philosophie zu finden unmöglich sei; der beste Philosoph aber sei der, welcher im Bewußtsein seines Nichtwissens auf den Anspruch einer besonderen Weisheit verzichte und statt der spekulativen Grübeleien sich an den sittlichen Gewinn der Philosophie halte". Lucian verehrt nichts, ihm ist es nicht um sittlichen Gewinn zu thun, und alles was er in dieser Beziehung sagt, ist die Phrase des Literaten, hinter der keine sittliche Überzeugung steht: was er eklektisch aus allen Systemen herausgenommen und ausgezogen hat, das sind die lächerlichen Seiten derselben, und das Übrige, den sittlichen Gehalt mit eingerechnet, verkauft er billig genug[71]).

Mit Lucian sind wir übrigens eigentlich schon auf römischem Boden,

und darum ist es Zeit, uns nach den Römern und ihrer Sittlichkeit, nach den römischen Philosophen und ihrer Sittenlehre umzusehen: dann erst können wir zu der letzten, religiösen Phase der griechischen Ethik zurückkehren; denn zu ihren Voraussetzungen gehört vor allem auch das römische Kaiserreich.

Cap. 11.

Die römische Sitte und Sittenlehre.

1. Die Italiker sind bekanntlich den Griechen stammverwandt, und darum haben auch in den ältesten Zeiten die beiden Völker so ziemlich dieselbe Kulturstufe eingenommen und weisen in Sprache und Sitte eine Reihe gemeinschaftlicher Züge auf. Aber immerhin ist auch vom Anfang ihrer geschichtlichen Sonderexistenz an eine bemerkenswerte Verschiedenheit zwischen beiden, eine individuelle Richtung unverkennbar. Und wenn wir neben der Vervollkommnung des Kriegswesens als die höchste Leistung des Römertums die Vervollkommnung des Rechtes nach allen seinen Seiten hin zu betrachten haben [1]), so werden wir vor allem die rechtlich-juridische Form der römischen Sittlichkeit und Sitte als charakteristisch hervorheben müssen, gegenüber der freien Sittlichkeit der schönen Persönlichkeit und Individualität, wie sie das Griechentum herausgestaltet hat. So vieles was der Grieche der freien selbstgewählten Entwicklung des einzelnen überläßt, wird in Rom staatlich geregelt. Bezeichnend hiefür ist vor allem der Unterschied zwischen dem speziell dorischen und römischen Wesen. So nahe verwandt sich diese beiden Stämme zu sein scheinen, wenn wir an ihren kriegerischen Geist denken, so zeigt sich doch eine weitgehende Verschiedenheit vor allem auf dem Boden der Erziehung. Der Dorier übergiebt den Knaben dem Staat, stellt ihn aber trotz dieser Loslösung von der Familie wesentlich auf sich selbst und sucht ihn körperlich und in gewissem Sinn auch geistig zur freien Persönlichkeit, wenn auch innerhalb des Staates und für den Staat herauszuarbeiten: der Dorier wird nicht zum Soldaten, er wird zum Offizier erzogen. Umgekehrt überläßt der Römer die Erziehung dem Haus und der Familie, aber er macht dieses natürlich-sittliche Institut zu einem rechtlichen, gewinnt darin den Grund- und Eckpfeiler des Staates und drückt dann auch den sittlichen Elementen und Verhältnissen desselben den staatlichen Stempel auf.

Das zeigt sich vor allem den Kindern gegenüber, die vom Vater völlig abhängig werden und rechtlos unter ihm stehen. Die Frau andererseits gewinnt durch diese rechtlich-staatliche Bedeutung des Hauses eine besonders hohe und ehrenvolle Stellung: sie ist in ganz anderer Weise als in Griechenland die Herrin des Hauses — domina —, steht in höchster Achtung bei ihrem Mann, bei den Kindern, dem Gesinde und allen Be-

suchern des Hauses und nimmt an den Angelegenheiten der Familie regen und vollen Anteil. Daher steht auch die Ehe als ein göttliches Institut voll innerer Heiligkeit und als eine im Interesse des Staates eingegangene sittliche Lebensgemeinschaft unantastbar, ja in ältester Zeit unauflöslich da[2]).

Allein in der strengen Etikette, in der abgemessenen äußeren Form, womit sich die Frau umgab, lag eine Gefahr: eingeengt in diese Formen und Schranken konnte sie sich nicht zur freien Persönlichkeit entwickeln, es fehlte ihr die Anmut und Leichtigkeit, jede Spur von Hingebung und Grazie. An ihre Stelle trat eine den Mann eher abstoßende als anziehende steife und herbe Würde, für die der Lateiner das bezeichnende Wort **austeritas** hat. Solange nun der römische Mann nichts Anderes, Besseres kannte als die „wollespinnende" Matrone, solange er selbst gebändigt war durch das Bewußtsein von der Heiligkeit der Ehe und die Strenge der Sitte, solang gab er sich damit zufrieden. Fielen aber diese Schranken, so mußte der Verfall dieses heiligen Instituts rasch eintreten, die Ehe mußte innerlich und äußerlich gelockert und gelöst oder von vornherein von den Männern gemieden werden.

Ähnlich verhielt es sich mit der Erziehung. Der Vater hatte vermöge der **patria potestas** volles Recht über Leben und Tod seiner Kinder. Was uns bei Plato und Aristoteles in der Theorie hart und empörend erscheint, die Erlaubnis, die Kinder auszusetzen, das gehört in der römischen Praxis zu den gar nicht seltenen Vorkommnissen, und wenn sich der Tod solcher armen Geschöpfe erbarmte, war das meist ein besseres Los, als wenn sie in die rettenden Hände von Menschen fielen. Genährt an der Brust der Mutter wurde das vom Vater anerkannte Kind erzogen in der väterlichen Sitte, und man war darauf bedacht einen tüchtigen Menschen und brauchbaren Bürger aus ihm zu machen. Denn die Erziehung war vor allem auf das Praktische gerichtet, und für das Ideale sorgten höchstens die Tischgespräche oder Tischlieder zum Preis der tüchtigen Männer des Geschlechtes, welche der Knabe mitanhören durfte. Lesen, Schreiben und etwas Rechnen lehrte der Vater oder, wenn er es nicht imstande war, die Elementarschule. Dieses Wissen, zu dem höchstens noch die Kenntnis der Zwölftafelgesetze kam, genügte für die römische Praxis. Denn das Kriegführen lernt sich ja nur im Felde selbst, und ebenso lernte der Sohn vom Vater bei der Arbeit den Acker bestellen; denn der Ackerbau war die vornehmste, ja die einzige für einen Freien passende Beschäftigung. Vom Pflug weg holte man in Rom die tüchtigsten Männer zur Verwaltung des Staates oder zur Führung der Heere. Rom war und blieb lange Zeit ein ackerbautreibender Staat, der darum früh und spät das Leben und die Arbeit des Landmannes hochgehalten, jede andere Arbeit aber in Handel und Gewerbe gering geachtet, ja ihr einen sittlichen Makel angeheftet hat[3]).

Vor allem aber durften die Kinder teilnehmen an den Opfern und sonstigen religiösen Handlungen des Hauses, damit sie sich von früh an gewöhnten an Gottesfurcht und Heilighaltung des heimischen Kultus.

Denn es gab kein frömmeres, oder um es gleich mit dem richtigen Worte zu bezeichnen, kein abergläubischeres Volk als das römische. Die römische Religion, deren Grundlage allerdings wie bei den Hellenen eine naturalistische ist, die aber über die nüchternste, farbloseste, der gemeinen Deutlichkeit der Sachen möglichst nahe bleibende Form nicht hinauskommt, hat ihre eigentliche Bedeutung für den einzelnen ausschließlich im Kultus: der Römer will von seinen Göttern möglichst viel Nutzen haben und fürchtet von ihnen Schaden, darauf beruht ihre Verehrung. Diese aber hängt wiederum aufs engste zusammen mit der Familie und dem Staat, und da der Mensch in diese Kreise hineingebannt ist, so ist er ebendadurch und ebenso auch hineingebannt und hineingebunden in den Kreis der Religion (religio von religare) und verpflichtet, aufs pünktlichste und ängstlichste das Vorgeschriebene zu erfüllen, das Verbotene zu meiden. So geht ein Zug peinlicher und kleinlicher Ängstlichkeit durch die römische Religion. Wir wissen, wie der Römer darauf bedacht war, jedem bösen Omen — und was war kein Omen? — aus dem Wege zu gehen oder wenn es eintrat, es sofort zu sühnen; wir wissen, welche Lappalien diesem Volke Angst und Grauen einflößten: jede Mißgeburt, jedes Kalb mit zwei Köpfen, jedes Einschlagen des Blitzes, jedes Fallen eines Meteorsteins, ja selbst das Benagen eines goldgestickten Tempelgewandes durch Mäuse bedurfte ernstlicher Sühnung durch Prozessionen und Opfer aller Art, und lieber ließ man den gefährlichsten Feind ungehindert gegen die Thore Roms heranrücken, als daß man es versäumt hätte, durch Konsuln oder Diktatoren die üblichen Ceremonien ableisten zu lassen. Und wie so der Staat ängstlich und peinlich darauf bedacht war, seine Kultuspflichten zu erfüllen, so wurde auch der einzelne von Jugend auf dazu angehalten und gezwungen. Ein gewaltiger Beweis von der Stärke des Staatsgedankens in Rom ist es aber darum, wenn trotzdem die Priesterschaft und die religiösen Sachverständigen, die Augurn und Pontifices, niemals als solche die Macht und Herrschaft an sich gerissen haben: sie blieben eben doch immer in erster Linie Römer, Patrizier, und in diesem Sinn formulierten sie ihre Antworten. Denn auch hier galt:

εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθει περὶ πάτρης[4])!

Im Verhältnis von Mann und Frau, von Vater und Sohn, von Mensch und Gott — überall macht sich die juridische Auffassung geltend, und überall benimmt sie diesen Verhältnissen den sittlichen Charakter und drückt ihnen den Stempel der Unfreiheit und Äußerlichkeit auf. Ganz besonders macht sich das aber fühlbar in dem Institut der Sklaverei, das in Rom so wenig wie in den übrigen Staaten des Altertums fehlte. Der Römer war von Anfang an Bauer und als solcher bebaute er vielfach sein Feld allein mit seinen Angehörigen. Aber vor allem die vielen Kriege nötigten ihn, fremde Hilfe hiefür in Anspruch zu nehmen, und so finden wir doch schon in ältester Zeit Sklaven im römischen Hause. Die Behandlung derselben war in diesen einfachen Zeiten zwar nicht frei

von Roheit, aber doch schon im Interesse der Besitzer keine schlechte, ja noch zu Cato's Zeiten fehlte es nicht an gemütlichen Beziehungen, und das Fest der Saturnalien ist jedenfalls aus einem humanen Gedanken hervorgegangen. Aber diese sittliche Seite wurde, wie schon gesagt, von der juridischen zurückgedrängt und überwuchert. Der Sklave ist keine Person, sondern Sache und als solche völlig rechtlos, kann darum zu allem und jedem gezwungen, ja selbst straflos getötet werden. Diese Anschauung, wonach der Sklave nicht Mensch, sondern Sache ist, verbunden und zusammengenommen mit der rasch wachsenden Vermehrung der Sklaven hat die Behandlung bald zu einer recht grausamen und rohen gemacht. In späterer Zeit zeigen die Sklavenaufstände, wie unmenschlich dieselbe gewesen sein muß und wie groß die allmählich angesammelte Wut und Erbitterung dieser rechtlosen Menschenklasse war, welche den Herrn der Welt dienen mußte. Soviel Sklaven, soviel Feinde — das war das Resultat dieser Entwickelung.

Jene Vermehrung der Sklaven hängt zusammen mit der Ausdehnung des römischen Staates und Reiches. An die Stelle der kleinen Bauerngüter trat früh genug die Großwirtschaft. Diese hatte ihren ersten Ursprung in den vielen Kriegen und der dadurch herbeigeführten Überschuldung der kleinen und mittleren Gutsbesitzer: dadurch sahen sich die kleinen Leute genötigt, ihren Besitz an Ackerland aufzugeben. Und als dann vollends durch die punischen Kriege Geld und viel Geld in die Hände der besitzenden Klassen kam, als das Kapital eine Macht wurde, da wurde die Gutsbewirtschaftung im großen Stil mehr und mehr Sitte und damit wuchs die Menge der Sklaven — zunächst auf dem Land, ebenso aber auch in der Stadt — ins Ungeheure. Welches Unglück aber diese Sklavenwirtschaft für den sittlichen Geist Roms ebenso wie für seine politische Ruhe war, das ist nicht abzusehen. Es hing damit das Heranwachsen eines städtischen Pöbels in der Hauptstadt zusammen, der, korrupt wie er war, immer aufs neue korrumpiert, umworben und bestochen werden wollte. Und so sah sich die Nobilität in die Notwendigkeit versetzt, zur Erreichung ihrer politischen Zwecke Geld und immer mehr Geld sich zu verschaffen, und dazu wurden die neuerworbenen Provinzen des Reiches in ausgiebigster Weise benützt und ausgebeutet. Aus dem bäuerlich-einfachen Staat des alten Roms war ein Krämervolk im großen Stil geworden, dem bald alles käuflich galt und alles verkäuflich war, wie das dann im jugurthinischen Kriege entsetzlich klar wurde.

2. Doch damit sind wir schon in die Periode des römischen Staates eingetreten, die unter dem Einfluß des Griechentums und seiner Kultur steht. Die Einwirkung der Griechen auf Italien ist natürlich schon in frühester Zeit vorhanden; man braucht ja nur den Namen Großgriechenland auszusprechen. Aber bedeutender wird sie doch erst jetzt nach dem zweiten punischen Krieg, und höchstens tritt ein Mann wie Appius Claudius Cäcus in jener älteren Zeit als von diesem Einfluß mächtig bestimmt deutlicher und eben damit auch eigenartig gestaltet hervor. Denn

das gehört auch zum römischen, im Unterschied vom hellenischen Wesen, daß es bei allem Reichtum an Männern nnd Charakteren doch an Individualitäten fehlt: so allgewaltig ist Rom und der römische Staat und die römische Sitte, daß jeder einzelne ihnen gegenüber das Opfer bringen und sich seiner Eigentümlichkeit entäußern, daß er aufhören muß, etwas anderes zu sein als — civis Romanus. Jetzt aber war die hellenische Kultur durch Alexander den Großen über ihre heimatlichen Grenzen hinausgetragen und zur allgemeinen Weltkultur geworden, und in dieser Form drang sie auch in Rom ein und durchdrang in ganz anderer Weise als seither das römische Wesen und Leben.

Dieser Hellenismus birgt nun freilich all' den wunderbaren Reichtum und die Fülle dessen in sich, was das Griechentum in seinen schönsten Zeiten geleistet und geschaffen hat. Aber diese schönen Zeiten sind nun doch einmal vorüber, all' das Herrliche gehört der Vergangenheit an, und die Gegenwart trägt die Spuren des Verfalls unzweideutig genug an sich. Und daher übt die hellenische Kultur auf Rom eine wesentlich entsittlichende Wirkung aus. Freilich trat dagegen und gegen diese ganze antinationale Strömung sofort eine Reaktion des altrömischen Wesens ein: der alte Cato ist der Vertreter derselben. Aber er war der letzte Römer der guten alten Zeit mit ihrer achtbaren Sittenstrenge, die freilich etwas entsetzlich Nüchternes und Prosaisches und auch nicht wenig Derbes und Massives an sich hat [5]). Seine Anstrengungen als Mensch und als Censor waren vergebens, der Hellenismus drang unaufhaltsam vor. Es lokkerte sich vor allem der Grundpfeiler des römischen Staates, die Familie, die Zuchtlosigkeit riß in der Ehe ein, die als monogamische angesichts der Sklaverei ohnedies einen schweren Stand hatte. Die Frau bekommt dem Mann gegenüber eine freiere selbständigere Stellung, emanzipiert sich mehr und mehr von der eheherrlichen Gewalt und lebt hinfort in freier Ehe, die darum auch ein leicht-lösliches Band geworden ist [6]). Und der Mann umgekehrt vermeidet lieber jeden Zwang und jedes Band und hält sich an die gefälligeren und gefügigeren Dirnen oder befriedigt seine Triebe gar, nach griechischer Unsitte, mit Sklaven männlichen Geschlechts. Und ebenso drang griechisches Wesen in die Erziehung ein: weil die Mutter nicht mehr Lust und Zeit hatte, sich der Kinder anzunehmen, überließ man sie dem Pädagogen, dem Sklaven; aus den Händen unsittlicher Eltern gingen sie über in die noch schlimmeren Hände verdorbener Sklaven. Dem Mehr des Wissens stand ein Weniger des Charakters, der einfachen und strengen Zucht von früher eine raffinierte Verweichlichung gegenüber. Und diese Raffinerie ging durchs ganze Haus. Seither war vielfach nur das Salzgefäß von Silber gewesen: jetzt beginnt der Luxus in Gerätschaften, Kleidung und Speise groß und immer größer zu werden. Vergebens suchen — schon von frühe an, jetzt aber in rascher Aufeinanderfolge immer aufs neue — Luxusgesetze dem Unwesen zu begegnen, dem sie doch nicht einmal bei Leichenbegängnissen, wo sie ihm zuerst entgegengetreten

sind, wirklich zu steuern vermögen. Sondern wie das römische Wesen überhaupt weniger schön und anmutig war als das griechische, so war auch der Luxus in Rom, nicht gebändigt durch das Maß des Schönen, nicht veredelt durch den Reiz der Anmut, ein maßloser und häßlicher, und Tierhetzen und Fechterspiele beweisen zur Genüge für den rohen Geschmack des römischen Volkes. Dieser Ungeschmack zeigt sich auch auf der Bühne, für die zuerst die Literatur in Thätigkeit tritt.

Das römische Lustspiel — denn die Tragödie entsprach dem Zeitgeschmack nicht und fand daher auch nur spärliche Vertreter — war in seiner frühesten Form als palliata in der Hauptsache nichts anderes als eine Übersetzung oder Überarbeitung griechischer Stücke. Aus der neuen attischen Komödie, aus den Stücken eines Philemon und Menander, nahm die palliata aber nicht bloß den Stoff der Handlung und die Form im Äußeren und Inneren, sondern namentlich auch den Geist der Blasiertheit und des sittlichen Nihilismus, wie Teuffel[7]) ihn so richtig charakterisiert. Denn der Gehalt dieser Stücke ist ein überaus dürftiger, und sie eben, wie sie uns in der Überarbeitung durch Plautus und Terenz erhalten sind, legen Zeugnis ab von der sittlichen Verkommenheit und Fäulnis innerhalb der sogenannten guten Gesellschaft des absterbenden Hellenentums. Die schablonenhaft genug gehaltenen Charaktere: geizige Väter, liederliche Söhne, schlaue Hetären, Gelegenheitsmacher aller Art, hilfbereite, abgefeimte Sklaven, bramarbasierende Lanzknechte, schmarozende Parasiten und witzige Unterhaltungsräte — das sind doch „lauter Symptome einer überreifen, der Fäulnis nahen oder schon darein übergegangenen Kultur". Diese geistige und sittliche Öde findet sich in den römischen Nachbildern getreulich wieder, und mag auch die Wahl des Terenz im allgemeinen auf anständigere Stoffe gefallen sein als die des Plautus, — so groß wie Mommsen[8]) ihn darstellt, ist der Unterschied jedenfalls nicht, und ich wüßte z. B. bei Plautus kaum einen so häßlichen Stoff als den „der Schwiegermutter" bei Terenz zu nennen. Die Luft ist bei ihm sogut als bei jenem eine recht dumpfe und unreine, und sie ist nicht einmal aufgefrischt durch die Originalität des Witzes, die Plautus vor ihm voraus hat. Dafür hält er sich freilich auch ziemlich frei von den römischen Zuthaten, die sich in den plautinischen Stücken so eigentümlich ausnehmen: um die Stücke dem Geschmacke seines Publikums anzupassen, mußte Plautus den Duft des attischen Geistes, der den Originalen nicht fehlte, verwischen, mußte massiver und derber werden, vergröbern und verrohen. In häßlichen Zoten, in zum Teil recht gemeinen Schimpfereien über die Frauen und vor allem in plumpen Prügelszenen, in denen besonders die armen Sklaven, — freilich ganz im Gegensatz zu der feinen Rolle, die sie im Stück zu spielen berufen sind, — schlecht weg kommen, zeigt sich noch mehr als in Äußerlichkeiten die Lokalfarbe der Überarbeitung. Ganz besonders ist es das letzte, die Mißhandlung der Sklaven, worin der Gegensatz der feineren und menschlicheren Sitte der Griechen gegen die grausame Bar-

barei des roheren Römers zu Tage tritt. Diese Bühne mit ihrer Verherrlichung der Liederlichkeit auf der einen, ihrer ungesunden und schwächlichen Tugendrührung auf der andern Seite mußte im höchsten Grad zur Lockerung der römischen Sitte und zur Verweichlichung der römischen Kraft beitragen, um so mehr, weil sie als fremdes Gewächs dem römischen Volk doppelt imponierte und durch den Reiz des Neuen und Ungewohnten besonders verlockend wirkte.

Und auf der Bühne begann auch die religiöse Freigeisterei und philosophische Aufklärung ihren Einzug zu halten: gerade dieser sophistische Geist war es, was den Ennius für seine Überarbeitung griechischer Tragödien mit Vorliebe nach Euripides greifen ließ. Und wir werden uns nicht wundern, daß er von dem Epikureer Lucrez belobt wird, wenn wir die im Geist und Sinn Epikurs gedichteten Verse von ihm vernehmen:

ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum,
sed eos non curare opinor quid agat humanum genus;
nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest.
Sed superstitiosi vates impudentesque arioli
aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat,
qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam;
quibus divitias pollicentur, ab eis drachumam ipsi petunt.

Auch befand sich unter seinen saturae ein naturphilosophisches Lehrgedicht Epicharmus und eine Bearbeitung der „heiligen Geschichte" des Euemerus mit seiner vulgär-rationalistischen Mythendeutung.

Etwas länger brauchte die eigentliche Philosophie, um in Rom Boden zu gewinnen; und wenn Cato eine Sittenlehre in Versen für seinen Sohn verfaßte, so mag zwar manches kernige und treffende Wort[9]), mögen vielleicht auch Anklänge an pythagoreische Lehren und Vorschriften darin zu finden gewesen sein, aber sicherlich blutwenig eigentliche Philosophie. Auch ist ja gerade er an den Austreibungen der Philosophen aus Rom durch Senatsbeschlüsse und Censoren in den Jahren 173, 161 und 155 in erster Linie mitbeteiligt [10]). Aber namentlich in diesem letztgenannten Jahre, 155, als die Athener eine Gesandtschaft nach Rom schickten und dazu drei Philosophen auswählten, unter ihnen vor allem den redegewandten Karneades, da konnte trotz alles Eiferns des alten Cato der mächtige Eindruck nicht verwischt werden, den die glänzende Sophistik, womit derselbe Recht und Unrecht zu mischen verstand, auf die römische Jugend machte. Trotz aller Verbote wurde Rom mehr und mehr ein Sammelort der Philosophen, und kamen sie nicht, so wurden sie ihrerseits in Athen und Rhodos von den römischen Jünglingen aufgesucht. Natürlich partizipierte Rom, das in philosophischer Beziehung stets von Griechenland abhängig geblieben ist, durchaus an den philosophischen Zuständen dort; und so sind es im 2. Jahrhundert vor allem die drei Schulen Epikurs, Zenons und die Akademie, welche auf diesem Boden Anhänger gewannen. An Karneades imponierte besonders die Brauchbarkeit für die

Rhetorik, welche in jener Zeit ebenfalls anfing als Kunst und Wissenschaft in Rom betrieben zu werden. Die Lehre Epikurs gefiel einem Adel, welcher darin die Rechtfertigung für seine Politik des laisser faire, laisser aller und für sein Aufgehen im ödesten, wüstesten Sinnengenuß finden mochte. Von Anfang an aber war die Stoa den übrigen Schulen überlegen, weil sie dem römischen Geist am nächsten verwandt war, und gerade die besten und edelsten Männer Roms, in erster Linie der Kreis des jüngeren Scipio, wandten sich dieser Lehre zu.

Die erste Wirkung der Philosophie in Rom war freilich zunächst nur eine zersetzende — eine Zersetzung der Religiösität, ein Vordringen des frivolen Unglaubens und damit eine Spaltung zwischen Gebildeten und Ungebildeten. Diese Spaltung in aufgeklärte Freigeister und solche, die an der althergebrachten Religion festhielten, weil sie nichts Besseres wußten, war auf römischem Boden viel gefährlicher als in Hellas; denn dort war die Religion ein wichtiges Staatsinstrument, ein politisches Machtmittel, und darum mußte sie um jeden Preis festgehalten, auch von denen festgehalten werden, die innerlich völlig von ihr gelöst waren. So trat auf religiösem Gebiet an die Stelle der altrömischen von Anfang an äußerlichen, aber doch mit Ernst und Pflichteifer betriebenen Frömmigkeit eine Heuchelei, welche aus Zweckmäßigkeitsgründen mit ernsthafter Miene Dinge behandelte, die sie innerlich für lächerlich und für thöricht hielt.

Daneben ging dann freilich — wie immer als Begleiter des halbgebildeten und nicht durchdachten Unglaubens — ein rasch wachsender Aberglaube her, der nicht nur im Volk, sondern auch in den Kreisen der Aristokratie und namentlich bei den Damen der Nobilität Vertreter genug fand, teilweise auch Modesache wurde. Wie in Griechenland, knüpfte er auch hier in Rom namentlich an orientalische Religions- und Kultusformen an; der Synkretismus wächst mit erschreckender Schnelligkeit, und das Unsittliche an diesen vielfach geheimen Kulten dient zum Teil gerade erst recht zu ihrer Empfehlung bei der römischen Welt.

3. Es ist für die zersetzende Wirkung und den irreligiösen Geist der Philosophie bei ihrem Übertritt auf römischen Boden bezeichnend, daß die ersten literarischen Produkte philosophischen Inhalts der Schule Epikurs angehören. Ein Titus Albucius[11]) allerdings mochte dieser Richtung aus Freude am Genuß den Vorzug geben; aber was auch ernste und edlere Naturen zu Epikurs Lehre hinzog, das war das irreligiöse und freigeistische Element in ihr. Das römische Volk hat zwar nicht, wie das indische vor dem Auftreten Buddhas, nach einer Erlösung von der Religion seiner Priester geschmachtet. Aber eine Erlösung von der äußerlich-mechanischen und den Menschen vielfach doch recht schlimm knechtenden und ängstigenden und auch den Staat und das Volk in steter Angst und Aufregung erhaltenden Religion und ihren Forderungen ersehnte es doch in gewissem Grade auch. Und es waren nicht die schlimmsten Römer, welche davon erlöst sein wollten und mit Haß und Verachtung

herabsahen auf den Aberglauben, in den Priester und Staatsmänner das Volk hineingebannt erhielten, oder auf die neue Form desselben, die sich das Volk aus allen möglichen Religionssystemen zusammenlas, um sich ein neues Joch aufzuhalsen. Die Aussicht auf die Erlösung hievon bot sich nun eben in der Epikureischen Philosophie dar, die ja gerade deshalb die Religion bekämpfte, weil sie durch die ihr innewohnende Furcht die Ataraxie des Menschen verhindere und aufhebe. Aus dieser Schule gingen denn nun auch die ersten philosophischen Schriftsteller Roms hervor, ein Amafinius, Rabirius und Catius[12]), die sich aber darauf beschränkten, treu nach den griechischen Quellen die Gedanken des Systems in lateinischer Sprache zu wiederholen.

Weitaus der bedeutendste von diesen römischen Epikureern, ja vielleicht der bedeutendste oder der einzig bedeutende Philosoph Roms überhaupt ist Titus Lukretius Carus (98—55 a. Chr. n.), der in seinem Lehrgedicht de rerum natura im Anschluß an Ennius die Physik des Epikur und ihre Bedeutung für das Leben des Menschen zur Darstellung gebracht hat und uns zeigt, wie das epikureische System auf die Römer gewirkt, welche Seiten desselben ihnen besonders imponiert haben. Und da ist es, wie eben gesagt, in erster Linie die Bekämpfung des Aberglaubens, die Befreiung von Götterfurcht und Todesangst, die Überwindung der Religion, welche bei Lucrez in den Vordergrund tritt und wofür er nicht müde wird, den Begründer dieser Lehre Epikur zu preisen und ihm zu danken[13]).

Mit Epikur hält auch Lucrez die Ataraxie, Seelenruhe und Seelenfrieden für das Höchste. Gestört aber wird dieselbe vor allem durch den Aberglauben, dessen zwei schlimmste Seiten die Furcht vor den Göttern und die Angst vor dem Tode sind. Und man glaube nur nicht, daß die Aufhebung der Religion der Sittlichkeit schade, im Gegenteil! Gerade die Religion hat zum öfteren schon Schandthaten und Verbrechen hervorgebracht und ebenso ist die Todesfurcht aller Laster Anfang[14]). Das einzige Mittel aber, diesen Qualen des Aberglaubens zu entgehen, ist die wahre Erkenntnis der Natur und ihrer Gesetze: das ist der Endzweck des ganzen Lehrgedichts de rerum natura. Diese Erkenntnis befreit uns von dem Wahn, als ob die Götter Einfluß hätten auf die Gestaltung der Welt und das Schicksal der Menschen; sie lehrt uns, daß der Tod für uns keine Bedeutung habe, daß er ein ewiger Schlaf sei, dem kein unsterbliches Leben folge, und daß die Höllenqualen, von denen die Mythen erzählen, nichts anderes sind als die Qualen des bösen Gewissens im Leben selber[15]).

Das ist gegenüber der negativen Seite der Lucrez'schen Lehre schon ein positiver Gedanke. Und an solchen positiven und fruchtbaren Gedanken ist Lucrez überhaupt nicht arm, so wenn er behauptet, daß der Geist eigene Freuden habe[16]), so in dem was er über die Liebe und Ehe sagt, wo er einerseits auf die Macht der Gewohnheit hinweist als das

festeste Band der Ehe, andererseits auf Zucht und sittsames Wesen als das, was den Mann am meisten beglücke[17]).

Bedeutsam für den römischen Epikureer und den Zustand der römischen Welt, in der er lebt, ist auch der pessimistische Zug, der ihn von einer Entkräftung und Ermattung der alternden Welt sprechen läßt[18]). Und von ganz hervorragendem Interesse ist im fünften Buch[19]) der kulturhistorische Exkurs über den Urzustand der Menschheit, in dem sie nach Art des Wildes roh dahin lebte, und die Schilderung, wie sie allmählich zur Gesittung sich emporgearbeitet hat, auf deren erster Stufe die Benützung des Feuers steht. Daran schließt sich die Sprache an und der Vertrag der Menschen zu gegenseitiger Anerkennung des Eigentums. Die Städte- und Staatengründung führt zum Ehrgeiz und zur Herrschaft — es ist das Zeitalter der Kriege und des Raubrittertums; und als Könige und Fürsten am Boden lagen, kam die ebenso schlimme Herrschaft des Pöbels. Da erst griff man zu Recht und Gesetz, denn der rohen Gewalt war man nun überdrüssig; zugleich entstand aber auch der Götterglaube, durch den die Menschheit so viele Seufzer sich selbst geschaffen, so viele tiefe Wunden sich selbst geschlagen hat. Denn fromm ist nicht der, der äußerlich die gottesdienstlichen Gebräuche beobachtet, sondern der mit ruhigem Geiste alles betrachtet[20]). Und auch der Schlechte, der Verbrecher hat in der Furcht vor Entdeckung den stärksten Zaum und Zügel, auch er braucht keine rächenden und strafenden Gottheiten[21]). Die Höhe aber erreicht die Menschheit in der Kunst, die von der Bearbeitung der Metalle ausgeht und in der musischen Kunst zur Vollendung kommt. Übrigens geht auch durch diese Betrachtung ein pessimistischer Zug hindurch und es klingt oft an an das Rousseau'sche Verdammungsurteil über die Kultur, in deren Gefolge so viel Elend über die Menschen gekommen[22]).

Endlich sei noch erwähnt, daß Lucrez die epikureische Lehre von der Abweichung der Atome von der geraden Linie ganz ausdrücklich zurückführt und in Zusammenhang bringt mit dem freien Willen des Menschen, den er postuliert und um dessen willen er jene Abweichung für notwendig hält[23]).

Wenn man nun fragt, ob dieser römische Epikureer die Lehre des Meisters unverfälscht festgehalten und wiedergegeben habe, so läßt sich nicht leugnen, daß der Römer und der Dichter ihn oft etwas anders sprechen lassen, als es der Grieche und der Philosoph gethan. Aber es ist doch mehr nur der Ton, der Accent ein anderer und schärferer, die Gedanken sind unverändert geblieben, nur tritt der eine und andere in hellere Beleuchtung und mehr in den Vordergrund. Und da ist es, wie gesagt, vor allem die Seite der Epikureischen Ataraxie, daß sie Befreiung sei vom schweren Banne der Religion und des Aberglaubens. Diese hat Lucrez bei Epikur gefunden, und gewiß mit Recht meint Woltjer[24]), schwere und grimmige Schmerzen und Beängstigungen müssen dieses Herz gequält

und beunruhigt haben, bevor ihm selbst die Ataraxie zu Teil geworden, bevor er habe ausrufen können: nos exaequat victoria coelo!

4. Was im Epikureismus, von dem im allgemeinen gilt: sit ut est aut non sit, kaum merkbar, höchstens in der veränderten Betonung gewisser Gedanken, in dem schärferen Hervorkehren gewisser Seiten angebahnt ist, das zeigt sich um so deutlicher und auffallender bei anderen Schulen, daß nämlich die griechische Philosophie dem römischen Geiste sich akkommodiert, zu diesem Behufe die allzuscharfen Ecken und Kanten abschleift und vor allem die den verschiedensten Standpunkten gemeinsame Brauchbarkeit fürs praktische Leben, die ethische Tendenz hervorkehrt. Und so ist die römische Welt recht eigentlich der Boden und die Heimat des Eklektizismus geworden, der hier, wo man für die feineren und tieferen, für die prinzipiellen Unterschiede der Philosophenschulen kein Verständnis hatte, wo die Lehre eines Philosophen vor allem auf ihre Brauchbarkeit fürs Leben des einzelnen und des Staates angesehen wurde, fast wie von selbst entstehen und Platz greifen mußte. Namentlich die Verschmelzung der Akademie mit dem Stoizismus, wie sie nach der Überwindung des Skeptizismus in Philo und Antiochus sich vollzogen hatte, und ebenso der Stoizismus in der Form, die ihm Panätius in Rom gegeben, fand hier großen Beifall und viele Anhänger. Unter diesen ist in erster Linie zu nennen M. Terentius Varro[25]), der ganz im Geiste dieses Eklektizismus klassifiziert und rubriziert und es so glücklich auf 288 philosophische Sekten bringt. Den Einteilungsgrund hiefür bildet das höchste Gut und die verschiedenen möglichen Fassungen desselben; denn natürlich ist auch für ihn der einzige Zweck des Philosophierens der, daß der Mensch glücklich werde. Er selbst aber entscheidet sich, in Anlehnung an seinen Lehrer Antiochus, für die Akademie, indem er, ausgehend von dem Unterschied zwischen Leib und Seele, körperliche und geistige Güter neben einander stellt und vom ersten Naturgemäßen ebenso wie von der Tugend behauptet, daß beide um ihrer selbst willen zu begehren seien. Natürlich ist aber die Tugend als Lebenskunst das höchste, die die andern Güter gewissermaßen in sich aufnimmt. Und nun unterscheidet er, wie Antiochus, verschiedene Stufen von Glückseligkeit: glücklich ist, wer die Tugend und die andern unentbehrlichen Güter besitzt; glücklicher der, bei dem noch andere, nicht notwendige dazu kommen; am glücklichsten, wer alle Güter schlechthin in seinem Besitze vereinigt. Das ist ja so recht eigentlich das Kennzeichen dieses Eklektizismus des gesunden Menschenverstands, auf diese einfache Weise die Frage nach dem höchsten Gut zu lösen und gar nicht zu bemerken, daß schon die Fragestellung diese Lösung ausschließt.

Besonders charakteristisch und bezeichnend aber ist seine Ansicht über die Religion. Er unterscheidet drei Arten derselben — die mythische, die natürliche und die bürgerliche Religion. Die erste verwirft er namentlich aus sittlichen Gründen, weil sie den Göttern vieles Unmoralische andichte; die zweite eignet sich nur für die philosophisch Gebildeten und

darf nicht hinausdringen auf das Forum unter alles Volk, das solche Lehren nicht ertragen könnte. Für dieses ist die dritte Art, die positive staatlich festgesetzte und autorisierte Religion, eine Mischung aus jenen beiden andern, die vielfach besser sein könnte als sie ist, die man aber so nehmen muß, wie sie einmal vom Staate fixiert wurde.

Ein Philosoph war dieser Vielschreiber — die Zahl seiner Schriften belief sich auf ungefähr 620 Bücher — sicherlich nicht. Die oben erwähnte Einteilung der Philosophenschulen in 288 Sekten ist so unwissenschaftlich und äußerlich als möglich: er hält es z. B. für möglich, die Lustlehre Epikurs mit dem habitus Cynicorum zu verbinden. Aber interessant ist es zu sehen, wie dieser echte Römer fertig zu werden sucht mit der Philosophie, nach der Theologie der bereits römisch gefärbten Stoa, nach der Ethik der praktisch gewordenen Akademie, wohl auch nach dem scheinbar mathematisch klaren und fadengeraden Pythagoreismus greift und als Sohn seiner Zeit zwischen dem römischen Staats- und dem stoischen Weltbürgertum zu vermitteln sucht. Ob man aber deshalb das Recht hat, ihn mit Mommsen auf diesem Gebiet für „vollständig vernagelt und für den vielleicht unphilosophischsten unter allen unphilosophischen Römern“ zu erklären, das weiß ich denn doch nicht. Aber das ist sicher, daß es diesem Mann, einem der letzten Römer vom alten Schrot und Korn, wohler war, in seinen „Menippischen Satiren“ im Geist und Sinn des griechischen Cynikers Menipp über den Streit und die Streitsucht der Philosophen zu spotten und mit dem dieser Richtung eigenen Freimut und der kaustischen bitteren Schärfe eines ätzenden Witzes die modernen Sitten zu verhöhnen und ihnen die guten alten Zeiten mit ihrer biderben Sittlichkeit gegenüber zu stellen, wobei es an treffenden Witzworten und gesunden und klugen Gedanken nicht fehlte. Oder erörterte er in seinen logistorici in ernsterer Form mit Vorliebe ethische Fragen, natürlich in demselben Geist, in dem die Satiren abgefaßt waren. Aus Ciceros „Cato“ und „Lälius“ mag man sich etwa ein Bild von dieser zweiten Gattung seiner schriftstellerischen Thätigkeit machen.

Eklektiker wie Varro, und ebensowenig Philosoph und dazu noch ohne den sittlichen Ernst und das sittliche Recht, das uns für diesen altfränkischen, aber originellen Mann mit dem biederen Charakter und dem ehrenfesten Römersinn einnimmt — so ist in einer Geschichte der Ethik Cicero zu beurteilen. Dieser eitelste Mann von allen, die je im öffentlichen Leben eine Rolle gespielt haben, glaubte die Zeit seiner unfreiwilligen Muße gegen das Ende seines Lebens nicht besser verwerten zu können, als wenn er sich mit philosophischen Fragen beschäftigte: es gehörte dies in Rom sozusagen zum guten Ton in jener unter hellenischem Einfluß stehenden Zeit, und diese Mode machte Cicero, der in seiner Jugend wie soviele seiner Altersgenossen auch Philosophie studiert hatte, nun in seinem höheren Alter eifrig mit. Und weil alles, was er that und sprach, sofort zu Papier gebracht werden mußte, so schrieb er auch philosophische Werke.

Wir mögen Mommsens[26]) Urteil über Cicero im übrigen für noch so streng und hart, ja teilweise für nicht ganz gerecht ansehen, aber was er über Ciceros philosophische Schriftstellerei sagt, ist durchaus richtig und verdient. Selten hat ein Dilettant auf irgend einem Gebiet schlimmer gesündigt als Cicero auf dem der Philosophie; und sein einziges Verdienst hiebei besteht darin, daß er für die griechischen Gedanken lateinische Worte und Phrasen gefunden hat — ein Verdienst, das aber weniger seinen Landsleuten und Zeitgenossen, den Römern zu gute kam, als den mittelalterlichen Scholastikern und neueren Latinisten, die hier die Rüstkammer für ihre philosophische Terminologie gefunden haben. Unendlich gering aber ist der materielle Wert dieser durchweg aus griechischen Philosophen kompilierten Fabrikate. Man muß es sogar, soweit man immer kann, vermeiden, Cicero als Zeugen für irgend eine philosophische Lehre anderer anzuführen, da man — und um so mehr, je wichtiger und tiefer eine solche ist — nie sicher ist, ob er sie auch richtig aufgefaßt und nicht vielmehr gründlich mißverstanden und entstellt hat. Und doch dürfen wir ihn nicht übergehen oder kurz bei Seite schieben. Denn gerade er mit seinem maßlosen Eklektizismus ist bezeichnend für die allgemein römische Art zu philosophieren, abgesehen davon daß doch gar manches aus den Büchern, die er excerpiert hat, von Interesse ist und einen Einblick gewährt in die philosophische Schriftstellerei seiner griechischen Muster.

Während es die Academica in erster Linie mit der Erkenntnislehre der verschiedenen Schulen zu thun haben, sind für die Ethik von besonderer Wichtigkeit die fünf Bücher de finibus bonorum et malorum, die Tuskulanischen Untersuchungen und die drei Bücher de officiis.

In seiner Schrift von den Pflichten, um mit diesem Werke als dem bedeutendsten zu beginnen, stellt sich Cicero dem Leser sofort als Eklektiker vor, indem er erklärt, daß die Lehren der Akademie, zu der er sich rechnet, kaum verschieden seien von denen der Peripatetiker. In dem vorliegenden Werk aber folgt er den Stoikern[27]), speziell dem Panätius, dessen drei Bücher über die Pflicht in seinen beiden ersten Büchern benützt, beziehungsweise excerpiert sind. Der Zweck und die Absicht des Werkes ist eine durchaus praktische: weil die Pflicht in alle Lebensverhältnisse eingreift und auf ihr alle Sittlichkeit beruht, muß sich die Philosophie vor allem mit ihr beschäftigen[28]). Bezeichnend dabei ist aber das, daß Cicero nicht von der vollkommenen Pflicht reden will, da die Frage nach dieser ihn, den Eklektiker und praktischen Römer, nicht interessieren kann, sondern er handelt nur vom *καθῆκον*, der unvollkommenen oder mittleren Pflicht[29]). Indem er nun zunächst das Sittliche für sich darstellt und dabei ausgeht von den natürlichen Anlagen des Menschen, entwickelt er an der Hand der vier platonischen Kardinaltugenden die Pflichten im einzelnen. Zum Schluß des ersten Buches erörtert er dann noch die Frage, wie sich der Mensch in Kollisionsfällen zu entscheiden, nach welchen von den verschiedenen vorliegenden Pflichten er zuerst zu greifen habe. Als Römer betont

er in der Antwort hierauf, daß denjenigen Pflichten der Vorzug gebühre, welche sich auf den unserer Natur ganz besonders entsprechenden Gesellschaftstrieb gründen[30]). Im zweiten Buch bespricht Cicero die Pflichten des Nützlichen d. h. diejenigen Pflichten, die sich auf die äußeren Vorteile und Güter des Lebens, auf Reichtum, Macht und Vermögen aller Art beziehen, und zeigt, daß dieses Nützliche in Wahrheit jeder Zeit zugleich auch sittlich gut sei; ganz besonders ausführlich sind dabei die Vorschriften über den Ruhm und das Verhalten eines jungen Mannes, der sich Ruhm erwerben will; hier nimmt natürlich die Darstellung teilweise eine spezifisch römische Färbung an.

Wenn nun aber Nutzen und Sittlichkeit mit einander in Streit kommen, wofür hat man sich dann zu entscheiden? Natürlich ist nach der Antwort des zweiten. Buches diese Frage eigentlich nicht mehr zu stellen; und so hat denn Panätius dieselbe unerörtert gelassen. Cicero aber hat darüber, teilweise im Anschluß an Posidonius, sein drittes Buch geschrieben, die Schwierigkeit dadurch gelöst, daß er sagt, überall, wo dieser Fall eintrete, sei der Konflikt ein nur scheinbarer und dies in kasuistischer Weise im einzelnen nachgewiesen. Damit kommt er immer wieder auf die Behauptung des zweiten Buches zurück, daß in Wirklichkeit das Nützliche mit dem sittlich Guten zusammenfalle, das Unsittliche nie nützlich sein könne. An die Spitze dieser Untersuchung aber tritt der Satz, daß man um seines Vorteils willen nie einem andern Unrecht thun dürfe, weil der Nutzen jedes einzelnen mit dem der ganzen Menschheit identisch sei[31]). Natürlich beruht diese ganze Ausführung auf dem stoischen Satz, daß die Tugend allein um ihrer selbst willen wünschenswert, allein ein Gut sei. Trotzdem erklärt Cicero[32]), daß ihm auch die peripatetische Lehre genüge, wornach die Tugend am meisten wünschenswert sei, und daß ihm bald der eine bald der andere von diesen Sätzen wahrscheinlicher zu sein scheine. So unklar schwankt dieser Eklektiker gerade bei Fragen, auf die alles ankommt, hin und her.

Während in den Büchern über die Pflichten der letzte Teil wenigstens in der Hauptsache Ciceros eigenes Werk ist und das Ganze durch die eingestreuten römischen Beispiele und die vielfach der römischen Praxis entnommenen Fragen des Lebens eine römische Färbung gewinnt, sind die fünf Bücher vom höchsten Gut[33]) in ihrem Hauptbestandteil wesentlich nur Excerpte aus fremden Quellen. An der Hand jüngerer Vertreter der betreffenden Schulen wird ihre Lehre vom höchsten Gut dargestellt, während die Beurteilung derselben in ihrer Form jedenfalls teilweise Ciceros eigene Zuthat ist, aber irgendwelche feste Gesichtspunkte durchaus vermissen läßt. Den Maßstab zu einer solchen nimmt dieser Mann des gesunden Menschenverstands aus sich selbst und den angeborenen sittlichen Begriffen und Anlagen, und aus seiner Umgebung und den hier üblichen sittlichen Anschauungen und Gebräuchen. Im ersten Buch wird die epikureische Sittenlehre entwickelt, worauf im zweiten Buch ihre

Widerlegung folgt. Allein es ist mehr der Advokat, der rhetorisch auf die Leser zu wirken bemüht ist, als der Philosoph, der beweist und widerlegt. Denn der Haupteinwand gegen Epikur, daß die Schmerzlosigkeit nicht mit der Lust identisch sei, ist eigentlich nur ein sprachlicher, wenn er nicht tiefer eindringt, als dies bei Cicero der Fall ist. Und der Erfahrungsbeweis, daß sittliche Thaten, unter denen das Verhalten des Regulus ganz besonders in den Vordergrund gestellt wird, auf diesem Standpunkt nicht möglich und denkbar seien, derselbe also der sittlichen Erfahrung und vor allem auch der öffentlichen Meinung widerspreche, wird ohne alle philosophische Schärfe, in breitester rhetorischer Manier ausgeführt: ein popularisierender Moralprediger, kein Moralphilosoph hat hier die Feder geführt.

Ebenso wie in den beiden ersten Büchern die Sittenlehre Epikurs, wird in den beiden nächsten Büchern die stoische Moral abgehandelt. Auch hier folgt der Darstellung im dritten die Widerlegung im vierten Buche nach; aber diese ist fast noch dürftiger ausgefallen als diejenige Epikurs. Alles dreht sich in immer neuen Wendungen um den einen Punkt, daß nach stoischer Lehre nur die Tugend ein Gut sein soll, während doch der Mensch aus Leib und Seele bestehe, folglich auch leibliche Güter zum Naturgemäßen zu rechnen seien. So vertritt also hier Cicero der stoischen Lehre gegenüber, zu der er sich gerade in dieser Frage anderswo bekennt, den peripatetischen Standpunkt, — auch hier wesentlich mit Rücksicht auf die öffentliche Meinung und auf die landläufige Moral der Welt. Und so mußten ihm denn auch die bekannten stoischen Uebertreibungen und Paradoxen, von denen er sich ein anderes Mal auch wieder imponieren läßt, in ihrer Schroffheit unangenehm sein, weshalb er sie mit rhetorischem Eifer zurückweist, ohne irgendwie auf eine prinzipielle Erörterung derselben einzugehen[34]).

Wenn er aber dann im fünften Buch die peripatetisch-akademische Ethik entwickelt und ihr gegenüber den Stoiker spielt und die Folgerichtigkeit der stoischen Ethik preist, gerade weil sie die äußeren Güter vom Begriff des höchsten Gutes ausschließe und keine Grade und Stufen innerhalb der Glückseligkeit zugebe, so beweist das doch nur, wie unklar Cicero von einem Standort zum andern hinüberschwankt. Und daraus daß er das theoretische Leben höher stellt als die praktische Thätigkeit des Staatsmanns[35]), sieht man, wie gedankenlos er seine Quellen ausschreibt und in den einfachsten und leichtesten Fragen die schreiendsten Widersprüche nicht zu vermeiden imstande ist.

Noch rhetorischer als die beiden seither besprochenen Schriften sind die **Tuskulanen** gehalten, in denen Cicero die Fragen untersucht, ob der Tod ein Übel und der Schmerz das größte Übel sei; ob den Weisen Kummer treffen könne und ob er frei sei von jeder Leidenschaft; und endlich ob die Tugend für sich allein den Menschen glücklich machen könne? Überall stellt er sich in dieser ganz unwissenschaftlichen, durchaus rhetorisch ge-

haltenen Schrift auf den stoischen Standpunkt und verwirft namentlich die peripatetische Mäßigung der πάϑη, gegenüber ihrer völligen Unterdrückung durch die stoische Apathie. Aber am Schlusse springt er doch wieder davon ab, wenn er zugiebt, daß auch die anderen Philosophen die Unabhängigkeit des Weisen vom Schicksal behaupten können, ohne ihren Standpunkt aufzugeben[86]).

Besser als diese drei Hauptschriften Ciceros über ethische Fragen sind die beiden durchaus populär gehaltenen und darum auch anspruchsloser auftretenden moralphilosophischen Essays über die Freundschaft und über das Greisenalter, besser weil hier von systematischer Philosophie keine Rede sein soll; im Lälius fehlt sogar eine klare und durchgreifende Disposition. Aber der schöne Geist der peripatetischen Schule, die von Aristoteles so Herrliches vernommen hatte über den sittlichen Wert der Freundschaft, durchzieht doch auch diese an Theophrast in erster Linie sich anlehnende Schrift Ciceros in erfreulicher Weise, und nur die mehr politische Färbung läßt in dem Verfasser den Römer erkennen. Klarer disponiert ist der Cato maior, in dem man wirklich noch etwas von dem alten Römergeist, wie ihn Cato besessen, zu verspüren meint. Bezeichnend für den praktischen Sinn und die ganze römische Anschauungsweise ist das, daß unter den Vorzügen des Greisenalters namentlich auch der hervorgehoben wird, daß die Beschäftigung mit dem Landbau fortgesetzt werden könne. Das benützt Cicero zu einer ausgedehnten Verherrlichung des Landlebens[87]), wie wir sie ja auch sonst vielfach in der römischen Literatur gefunden haben.

5. Cicero steht auf der Schwelle von der Republik zur Monarchie: der politische und moralische Verfall der Republik und ihrer Institutionen, des Adels und des Volks, der Regierenden und der Regierten hat diese Änderung zu einer historischen Notwendigkeit gemacht, und Cäsar war der Mann, der sie vornehmen konnte und durfte. Sowohl er als sein Nachfolger Augustus, der sich die „Obsorge für Gesetz und Sitten" übertragen ließ, haben sich eifrig bemüht, gerade auch auf dem Gebiete der Sitte durch eine Reihe von Gesetzen dem Verfall zu steuern, den Luxus zu beschränken und namentlich das ehliche Leben zu heben und zu fördern. Und dasselbe wiederholt sich unter Tiberius und Claudius. Durch solche Maßregeln wurde aber, wie Mommsen[88]) richtig urteilt, kaum etwas anderes erreicht, als daß sich das Laster etwas mehr in die Verborgenheit zurückzog. Und da vollends die Nachfolger des Augustus weder fähig noch gewillt waren, auf dem Wege dieser Reformen weiter zu schreiten, vielmehr durch ihre eigene unsittliche Regierungsweise das Übel nur immer ärger machten und einen Despotismus entfalteten, unter dem die Heuchelei zur Tugend und Pflicht wurde, griff die Unsittlichkeit immer weiter um sich und schlug immer tiefere Wurzeln. Und so ist es wahrhaftig kein erfreuliches Bild, das uns Friedländer in seiner Sittengeschichte Roms[89]) von den Zuständen dort mit kundiger Hand entworfen hat.

Die Frauen sind es vor allem, welche unter dem entsittlichenden Einfluß der Sklaverei immer unheilbarer demoralisiert wurden; sie wetteiferten mit den Männern in der frivolsten Auffassung der Ehe. Ebenso verhängnisvoll zeigt sich dieser Einfluß in den Gestalten der reichen Freigelassenen, welche im Kaiserreich eine immer bedeutsamere, aber auch unheilvollere Rolle zu spielen begannen. Und auch dem Luxus, wie er in Rom sich immer breiter machte und mehr und mehr alles Maß überschritt, drückt gerade das Institut der Sklaverei seinen vergiftenden und empörenden Stempel auf. Gegen all' das zeigte sich wie schon gesagt der Staat und das Kaiserreich machtlos. Aber auch die Religion, von der sich doch nur die Epikureer ganz abwendeten und die darum unter dem Volk immer noch eine Macht war, mit der sich die übrigen philosophischen Schulen, namentlich die Stoa so gut es ging, auseinanderzusetzen und zurecht zu kommen bemüht waren, auch sie war nicht imstande, dem sittlichen Untergang einen Damm entgegenzustellen. Denn die Reaktion gegen den Unglauben zu gunsten des religiösen Sinns, wie sie seit dem 2. Jahrhundert nach Christus allmählich sich verbreitete, war auch bei den Gebildeten meist nur eine Ausartung in krassen Aberglauben und schwärmerischen Mysticismus; und das Fortschreiten der Religionsmischung war ebenfalls kein Fortschritt zum Guten und Bessern auf sittlichem Gebiet. Und ebensowenig läßt sich von einem sittigenden Einfluß der augusteischen und nachaugusteischen Literatur sprechen. Mit Ausnahme Vergils, dessen beispiellose Popularität allerdings zeigt, „daß das Erhabene, Edle und Ideale in der Kunst die Massen noch in höherem Grade fortzureißen vermag als selbst das Volkstümliche“ [40]), obgleich das Erhabene und Ideale bei ihm mehr nur in der Form als im Inhalt gesucht werden muß, — mit Ausnahme dieses Einen sind alle Dichter jener Periode nicht über, sondern durchaus innerhalb ihrer Zeit gestanden; man sieht an den besseren unter ihnen, vor allem an Horaz [41]) den Einfluß der Philosophie, deren Schüler sie sind; man sieht aber auch an diesen besten unter ihnen, wie wenig günstig in einem despotisch regierten Staate die Hofgunst auf den sittlichen Gehalt der Poesie einwirkt. Und wenn die sittliche Frivolität Ovids und seine Verläugnung aller Manneswürde in den Zeiten des Augustus noch auffiel, so wird dagegen die Zucht- und Charakterlosigkeit Martials, die völlige „Abwesenheit von Gefühl bei ihm für das was sittlich und ästhetisch zulässig oder mit Manneswürde verträglich sei“ [42]), in der Regierungszeit Domitians völlig in der Ordnung befunden und erfreut sich vieler, wenn auch nicht sonderlich freigebiger Gönner und Freunde. Da blieb freilich besseren Naturen wie Juvenal nichts übrig als schwarzgalliger Pessimismus und nihilistische Satire. Und bitter und pessimistisch ist ja auch der Ton des größten römischen Geschichtsschreibers jener und aller Zeiten, des Tacitus, mit dem wir gewissermaßen den Übergang von der unphilosophischen zur philosophischen Literatur machen können.

Denn angesichts dieser Zustände, die wir hier nur streifen und skizzieren konnten, um so mehr als auf sittlichem Gebiete die Monarchie die Erbschaft der Republik nicht einmal mit dem beneficium inventarii antrat und darum das Bild vom sittlichen Leben des römischen Volkes kein anderes, höchstens ein trüber und düsterer gefärbtes wird, blieb für die höheren Stände wenigstens, soweit sie nicht die vielfach noch fortbestehende Abneigung des Römers gegen eine allzu intensive Beschäftigung mit dieser unpraktischen Wissenschaft davon zurückhielt [43]), als einziges Mittel sittlicher Hebung und Erhebung schließlich nur noch die Philosophie übrig. Und jetzt war es fast überwiegend die Stoa, welche die führende Rolle übernahm und allen sittlich höher stehenden und edler denkenden Naturen und eben damit im ersten Jahrhundert zugleich auch allen frondierenden und politisch unzufriedenen Elementen als Stütze und Führerin diente und die Waffen einer politischen und moralischen Opposition in die Hand drückte. Nach dem Vorbild des jüngeren Cato, des letzten Republikaners, den man freilich auch den Don Quixote der Republik nennen könnte, pochten solche oppositionelle Stoiker auf ihre republikanische Gesinnung und waren stolz auf das Martyrium, das sie und ihre Gesinnungsgenossen unter Nero, Vespasian und Domitian zu erdulden hatten. Beispiele hierfür sind unter Nero Rubellius Plautus [44]) und Thrasea Pätus [45]); unter Vespasian Helvidius Priskus [46]) und unter Domitian Junius Rusticus Arulenus [47]).

Als aber unter Nerva ein Umschlag eintrat und die Kaiser es vorzogen, die Philosophie und ihre Vertreter zu begünstigen, statt zu verfolgen und aus Rom auszuweisen, da wurde die Philosophie unter einer Generation, die wieder ruhiger und ernster und anständiger war, von neuem Modesache in Rom, und schließlich fehlte ja in Marc Aurel der Philosoph auch auf dem Throne der Cäsaren nicht. Aber auch jetzt noch geht der Vorliebe für die Philosophie die altrömische Verachtung derselben zur Seite. Selbst in den Häusern ihrer Gönner werden sie unwürdig und schlecht genug behandelt [48]), und Rhetoren und Politiker sind bemüht, sie als nutzlos zu bekämpfen oder lächerlich zu machen, wozu freilich die Philosophen selbst und noch mehr die, die es sein wollten, durch ihr äußeres Auftreten, durch Tracht und Lebensweise Anlaß geben mochten. Denn angesichts der Wertschätzung der Philosophie drängten sich viele völlig Unberufene an sie heran, die durch Bart und Mantel die innern Qualitäten ersetzen wollten und durch ihr unsittliches Leben, ihre Habsucht und Heuchelei, ihre Streitsucht und Marktschreierei den Unwillen der Gegner — ich erinnere unter diesen letzteren nur noch einmal an Lucian — im höchsten Grade erregten und den alten Vorwurf eines Zwiespalts zwischen Theorie und Praxis, Leben und Lehre immer mehr zu einem berechtigten machten.

6. Reich an solchen Auswüchsen und Karikaturen wahrer philosophischer Bildung und Sittlichkeit war namentlich der Cynismus, welcher zu Anfang unserer Zeitrechnung in Rom eine Nachblüte erlebte, weshalb

wir hier zunächst von ihm zu sprechen haben. Gerade in der Überkultur des römischen Kaiserreichs mochte der Rousseau'sche Zug im Cynismus, sein Dringen auf völlige Bedürfnislosigkeit und das Naturwüchsige und Natürliche seiner Lebensweise manche edlen Geister anziehen. Ihr einfaches Leben war ein faktischer Protest gegen die Üppigkeit und Sittenlosigkeit jener Zeit, und furchtlos und laut erhoben sie einen solchen als Buß- und Sittenprediger vor dem Kaiser und seinem Hofe, vor Adel und Volk.

Als der älteste bekannte Cyniker der römischen Kaiserzeit ist Demetrius zu nennen, von Seneka oft erwähnt und hochbewundert wegen seiner Bedürfnislosigkeit, Freimütigkeit und Ergebenheit in den Willen des Schicksals, auch wenn dieses Unglück über uns verhängen sollte [49]). Ob er freilich das Lob verdiente, daß er ein Mann von vollendeter Weisheit gewesen sei, wird uns zweifelhaft, wenn wir hören, daß er es für nützlicher erklärte, wenige Lehren praktischer Weisheit zu kennen als vieles zu lernen [50]). Weniger schroff als er und nicht sowohl angezogen von der äußeren Form der cynischen Lebensweise als von dem sokratischen Geist, der in der Schule noch immer nachwirkte, war Demonax in Athen, von dem uns Lucian in einer eigenen Schrift erzählt hat [51]). Namentlich scheint er mehr als die sonstigen Anhänger dieser Schule die Pflege der Freundschaft und den Betrieb der Wissenschaften betont und durch anmutigen Witz und milde Freundlichkeit sich von ihnen vorteilhaft unterschieden zu haben [52]). Dahin gehört weiter sein Zeitgenosse Önomaus, unter dem Kaiser Hadrian, im Gegensatz zur Stoa ein Verteidiger der Willensfreiheit und ein Gegner des Orakelwesens, der sich eben darin als Schüler dieser freigeistigen Sekte ausweist. Und erwähnenswert wenigstens, als charakteristisch für die Zeit, in der er lebte, ist auch der moralisierende Rhetor Dio Chrysostomus mit seinen populären Sittenpredigten, die durchaus allgemein und eklektisch gehalten, doch von seiner Vorliebe für den Cynismus Zeugnis ablegen. Endlich pflegt aus weit späterer Zeit auch noch der Ephesier Maximus, der Lehrer des Kaisers Julianus Apostata, den Cynikern beigezählt zu werden — andere rechnen ihn zu den Neuplatonikern, — während sein kaiserlicher Schüler in zwei seiner Reden dem Cynismus entgegentreten zu müssen glaubte und dadurch jedenfalls Zeugnis ablegt von der fortdauernden Existenz dieser Schule und ihrer freilich nicht mehr sehr vorteilhaften Erscheinungsform [53]).

Ungefähr gleichzeitig mit dem Wiedererwachen des Cynismus, gewissermaßen als Vorläufer der stoischen Ära in Rom, trat unter dem Namen der Sextier [54]) eine eigene, die erste und einzige selbständige Philosophenschule in Rom auf, welche übrigens, wenn man genauer zusieht, doch nur Stoisches und Pythagoreisches mit einander verbunden und verschmolzen hat. Der Stifter dieser Schule, Q. Sextius Niger, „der Vater" im Unterschied von seinem gleichnamigen Sohn und Schüler leugnet es freilich, daß er ein Stoiker sei [55]). Allein in der Hauptsache scheint er sich doch der stoischen Sittenlehre angeschlossen und namentlich

den Wert der Tugend und ihre Unüberwindlichkeit betont zu haben, wenn er sie mit einem schlagfertigen Kriegsheer vergleicht. Dieses Bild beweist allerdings zugleich, wie richtig Seneka ihn beurteilt, wenn er sagt, daß er Romanis moribus philosophiert habe und Romani roboris vir gewesen sei [56]). Das echt Stoische tritt weiterhin besonders in der Behauptung zu Tage, daß Jupiter nicht mehr vermöge als ein wackerer Mann; denn wenn er auch reicher sei als der menschliche Weise und seine Güte und Tugend länger daure, so trage weder dieses noch jenes etwas bei zur Vermehrung der Weisheit und der Glückseligkeit [57]). Und auch über die Affekte scheint die Schule ebenso gedacht zu haben wie die Stoa [58]).

Pythagoreisch dagegen ist die Forderung täglicher Selbstprüfung [59]) und die Enthaltung von aller Tiernahrung, welche Sextius selbst allerdings nur im Interesse größerer Einfachheit und zur Vermeidung von Grausamkeit empfiehlt, während sie erst sein Schüler Sotion durch die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung begründet hat [60]). Aus den Äußerungen Senekas geht aber vor allem hervor, daß die römische Kraft, die den Männern dieser Schule innewohnte, für ihre Zeitgenossen etwas Imponierendes hatte [61]). Seneka selbst ist zugleich ein Beweis dafür, daß diese Schule nur eine Vorläuferin des eigentlichen Stoizismus der römischen Kaiserzeit gewesen ist: denn er wurde aus einem Anhänger der Sextier der bedeutendste Stoiker jener Zeit [62]).

7. Schon oben (in 5) haben wir von der weiten Verbreitung des Stoizismus in Rom und von seinem großen Einfluß auf die besten und edelsten Männer jener Zeit gesprochen: die Kraft und Energie seiner sittlichen Forderungen hatte für alle die, welche den alten kräftigen und energischen Römersinn noch nicht ganz verloren hatten, etwas Wahlverwandtes, und daher schöpfte die Opposition, sei's nun die politische gegen den Despotismus der Kaiser oder die moralische gegen den Verfall der Sitte, immer neue Kraft aus dieser Quelle, die Kraft, „mit Würde zu leben und mutig zu sterben“. Aber spurlos konnte der Übergang vom griechischen auf den römischen Boden und die Beschaffenheit dieses römischen Bodens nicht vorübergehen an der Haltung und Gestaltung dieses römischen Stoizismus, wie wir dies an ihren Hauptvertretern sehen werden, zu denen wir nun übergehen. Und zwar beginnen wir mit Seneka, um von Cornutus abzusehen, dessen hohen sittlichen Einfluß der Dichter Persius rühmt, der durch seine ethischen Vorlesungen in die Lehren der Stoa eingeführt wurde und daran in seinen Satiren ebenso festhielt, wie sein Mitschüler Lucanus in seiner Pharsalia mit seinem stoischen Bekenntnis wiederholt hervortritt [63]).

L. Annäus Seneka (4 a. Chr. n. bis 65 p. Chr. n.) ist eine der interessantesten Gestalten der römischen Kaiserzeit, keiner jener starken Charaktere, die ihren Grundsätzen alles und alles zum Opfer zu bringen oder auch nur den Versuchungen einer glänzenden Lebensstellung immer zu widerstehen vermögen, kein Mann also, der sich in seinem Leben kin-

derrein zu halten vermochte, aber doch edel und weise genug, um die Fahne des sittlichen Idealismus in dieser unsittlichen Zeit hoch zu halten, ein vir egregius [64]) im Leben, und angesichts des ihm aufgenötigten unfreiwilligen Todes ein stoischer Weiser voll Mut und moralischer Kraft. Und in dieser günstigen Beurteilung darf uns auch das Rhetorische und Deklamatorische in seinen Schriften, sein Haschen nach Effekt und Glanz und Glast, das Glitzern und Flimmern und Schimmern seiner Darstellung nicht irre machen. Unter dem Spiel mit Worten und Phrasen steckt ein tiefer Ernst, ist ein gesunder sittlicher Kern verborgen.

Seneka ist Stoiker und trotz gewisser eklektischer Neigungen, die ihn z. B. mit Vorliebe die Aussprüche Epikurs zitieren lassen, der echteste Vertreter der Stoa in Rom, so daß seine Schriften vielfach geradezu als Quelle für die Darstellung der stoischen Lehre überhaupt benützt werden. Daß die Tugend im naturgemäßen Leben bestehe und das einzige Gut, daß nur der Weise gut und glücklich, aber auch ganz und vollkommen glücklich und unabhängig sei von äußeren Gütern, vom Schicksal und Glück; daß die Affekte nicht nur zu mäßigen, sondern völlig auszurotten seien, der Weise also ἀπαθής sein müsse, diese stoischen Grundlehren wird er nicht müde zu wiederholen. Und ebensowenig vermeidet er die stoischen Übertreibungen in der Beschreibung des Weisen und der hohen Stellung, die er einnimmt und die ihn sogar den Göttern gleich macht [65]), sowie in der Lehre von der Gleichheit aller Thoren und aller Fehler auf der einen, aller Weisen und aller Güter auf der andern Seite. Doch hütet er sich auch wieder, wie mir scheint, mehr als seine griechischen Vorgänger vor einer allzu schroffen Fassung der paradoxen Behauptungen, und schwächt ab und mildert da und dort: so wenn er zugiebt, daß trotz der Apathie des Weisen das Gefühl für die Übel und Schmerzen bleibe [66]); oder die Lehre, daß der Thor alle Fehler habe, mit der Lebenserfahrung in der Weise ausgleicht, daß er hinzufügt, er sei aber nicht zu allen in gleicher Weise von Natur geneigt [67]); oder das Bedürfnis der Freundschaft mit der Selbstgenügsamkeit des Weisen dadurch in Einklang zu bringen sucht, daß er sagt, der Weise könne zwar ohne Freunde glücklich leben, aber er wolle lieber einen Freund haben, um seine Tugend in der Freundschaft zu bethätigen, und um — wie er phrasenhaft und rhetorisch genug hinzufügt — jemand zu haben, für den er sterben, dem er ins Exil folgen könne [68]). Seneka kannte durch sein Leben in und mit der Welt und durch seinen langen Aufenthalt am Hof mit seinem glatten schlüpfrigen Boden das menschliche Thun und Treiben und seine Anforderungen doch besser als die weltfremden Stoiker Griechenlands, und darum zu gut, als daß er alle jene kühnen und prahlerisch klingenden Sätze hätte wiederholen mögen.

Dagegen ist er völlig einverstanden mit der Klage der Stoiker über die allgemeine Schwäche und Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes [69]), ja die Zeit, in der er lebte und die Zustände, wie sie damals in Rom waren, machen dieselbe in seinem Munde noch eindringlicher: der Pessi-

mismus der römischen Kaiserzeit hat an ihm einen beredten Sprecher gefunden und wiederholt geht er soweit, daß er sagt, der Tod sei einem solchen elenden Leben vorzuziehen. Der Selbstmord ist erlaubt, und zur Vermeidung eines Lebens in Schande und Erniedrigung und zur Erhaltung seiner sittlichen Freiheit darf der Weise nicht zögern nach ihm zu greifen[70]). Aber sein Pessimismus ist kein absoluter: so selten auch das Ideal des Weisen verwirklicht sein mag, es giebt doch vollkommene Weise und nicht oft genug kann Seneka den jüngeren Cato als solchen preisen[71]). Er selbst ist sich freilich bewußt, daß er nur ein Fortschreitender ist: aber velle proficere ist schon viel, ist oft genug für uns schwache Sterbliche[72]). Um so mehr betont er, wie beim sittlichen Handeln die Gesinnung die Hauptsache sei: von den beiden Knaben, von denen der eine den Plato nach Pflicht und Kraft suchte ohne ihn zu finden, der andere ihn fand ohne ihn, wie's seine Pflicht gewesen wäre, zu suchen, verdient jener um seiner Gesinnung willen alles Lob, der letztere trotz des glücklichen Zufalls Tadel und Strafe[73]). Und so stellt er denn auch an sich selbst die höchsten Anforderungen der eingehendsten Selbstprüfung, der Arbeit an sich, des Kampfes gegen das Sündhafte in uns, der Umgestaltung und Erneuerung des eigenen Herzens[74]).

Daß er sich dabei wesentlich auf sich selbst zurückzieht und Enthaltung von allen Staatsgeschäften anempfiehlt, hängt zusammen mit der Erkenntnis, daß die Staaten, wie sie in Wirklichkeit sind, verdorben und schlecht sind und daher den Weisen ebensowenig ertragen können als er sie[75]). Deshalb ist aber der Weise doch nicht unthätig; denn zum naturgemäß leben gehört die Theorie ebensogut als die Praxis, und der Weltrepublik dienen auch die Weisen in ihrer Zurückgezogenheit[76]). So treten an die Stelle politischer und staatlicher die kosmopolitischen Tendenzen. Die Erkenntnis der allgemeinen Sündhaftigkeit macht den Seneka deshalb, weil er sich selbst als Sünder mitfühlt, nicht hartherzig und strenge, nicht unbarmherzig und mitleidslos, sondern im Gegenteil mild und weich gegen alle. Wenn er auch zugeben will, daß der Stoiker nicht mitleidig ist und nicht verzeiht, so ist das eine Akkommodation an die stoische Härte und Starrheit nur in Worten. Denn wenn auch nicht mitleidig, so ist der Weise doch weich und mild; wenn er auch nicht verzeiht, so übt er doch Schonung und hilft, mit Ruhe zwar, aber helfen und heilen ist recht eigentlich sein Beruf; er ist der Arzt der vielen Kranken in der Welt, und dabei hilft und giebt er lieber dem Schlechtesten, als daß er der Schlechten wegen sich einmal weigerte, einem Guten seine Wohlthaten angedeihen zu lassen[77]). Nirgends im Altertum ist die allgemeine Menschen- und Bruderliebe, die ihre Gnadensonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte und selbst die Feinde umfaßt, klarer und häufiger als Pflicht betont, als gerade bei Seneka. Namentlich erstreckt sie sich auch auf die Sklaven, welche als Menschen auch unsere Brüder und als solche zu behandeln sind: auch sie können gerecht sein, denn ihr Geist wird nicht zum Sklaven[78]). Und es

ist wesentlich ein Verdienst Senekas und seiner stoischen Nachfolger, daß diese Anschauung von der natürlichen Gleichheit aller Menschen in die Jurisprudenz überging und bald auch die Praxis zu beeinflußen und das Los der Sklaven zu einem menschenwürdigeren zu machen begann [79]).

Aber diese schönen und hohen sittlichen Grundsätze genügen in dieser ihrer allgemeinen Fassung nicht. In zwei ausführlichen Abhandlungen [80]) weist er nach, daß nur durch eine Verbindung des dogmatisch-theoretischen Teils der Moralphilosophie mit dem paränetisch-praktischen wahre Tugend zustande komme. Gerade wenn Philosophie und Tugend so eng zusammenhängen, daß die eine nicht ohne die andere sein kann [81]), so bedarf es in dem an falschen Meinungen, an Irrtum und Versuchung so reichen Leben inmitten einer verderbten Welt auch solcher ins einzelne gehender Vorschriften, beständiger Erinnerung und Ermahnung zu dem und zu jenem; und daher finden wir in Senekas Werken — vor allem in seinen 124 moralischen Briefen an Lucilius und seinen 7 Büchern de beneficiis — eine solche Fülle von Vorschriften für alle wichtigen Verhältnisse und eine reichverästelte Kasuistik der Pflichtenlehre.

Ganz besonders charakteristisch für Seneka ist aber, neben den mancherlei Abschwächungen der genuin-stoischen Lehre und neben der schönen Milde und Weichheit seines Wesens und seiner Moralphilosophie, auch noch der religiöse Hintergrund, auf dem sich dieselbe aufbaut. Es ist nicht wie bei manchen älteren Stoikern ein Spiel mit Worten oder bewußte Akkommodation, sondern ernste religiöse Stimmung, die ihn die Ergebung in den göttlichen Willen, die Bescheidung mit dem von den Göttern uns Verliehenen, die Dankbarkeit gegen die Götter für ihre Gutthaten, die Freundschaft, die zwischen ihnen und den Guten vermöge der Tugend besteht, immer wieder betonen läßt [82]). Man fühlt, es ist eine religiöse Richtung im Anzug, und Seneka, der im ganzen noch auf dem Boden der rein philosophischen Weltanschauung steht, neigt doch schon hin zu diesen Vertretern einer religiöseren Zeit. Und so echt römisch es ist, wenn auch er und seine Philosophie die Erlösung von der drückenden Götterfurcht verheißt [83]); so echt stoisch es ist, an die Stelle der Natur den Namen Gottes zu setzen und zwischen Gott und Mensch, wie zwischen den Weisen und Guten ein enges fast magisch zusammenknüpfendes Band anzunehmen [84]), so ist doch anderes zu verzeichnen, was über die stoische Religiosität und Frömmigkeit hinausgeht. So versichert er fast im Widerspruch mit der Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit, angesichts deren er auf die Erreichung vollkommener Weisheit verzichten muß, der Weg zur Tugend sei nicht schwer, wenn die Götter helfen [85]). So hebt er in dem Unglück der Guten, das eine Theodizee notwendig macht, neben den bekannten Gesichtspunkten, daß es zur Übung und Erprobung derselben diene und eigentlich eine Art Auszeichnung von Seiten der Götter für sie sei, die ästhetische Seite hervor und sagt, daß es nichts Schöneres gebe, als wenn sich die Tugend im Kampf mit widrigem Geschick erprobe und

bewähre, und daß darum die Götter sich die Freude dieses erhabenen Schauspiels machen[86]). Und mehr platonisch als stoisch klingt die Anschauung, daß das Leben eine Strafe, der Körper eine Last sei, und daß der Mensch erst durch den Tod wahrhaft frei und ewig werde und dort erst wahren Frieden und ewige Ruhe, tiefere Erkenntnis der Natur und ihrer Geheimnisse finde: aus diesen Gedanken und aus der Hoffnung des Wiedersehens entnimmt er seine Trostgründe, aus solchen Gedanken aber auch die Aufforderung, von allem irdischen Schmutz sich frei zu machen[87]). Ja selbst der Anfang zur Askese fehlt nicht, wenn er dem Lucilius rät, an gewissen Tagen sich mit einem Minimum von Speise zu begnügen und rauhe Kleider anzulegen, um, wie der Soldat im Frieden manövriert, am guten Tag auf den bösen sich vorzubereiten und an das Arm sein sich zu gewöhnen[88]).

Diese religiöse Richtung bei Seneka ist aber nichts Individuelles und Vereinzeltes; im Gegenteil sie nimmt bei den übrigen römischen Stoikern festere Gestalt an und beeinflußt ihr Philosophieren mehr und mehr. Zwar Musonius Rufus, ein jüngerer Zeitgenosse des Seneka, ist vorwiegend praktisch. Die Tugend ist die Hauptsache. Der Weg zu ihr geht durch die Philosophie, denn sie ist nichts anderes als die Bethätigung eines sittlich guten und schönen Lebens. Gut sein und philosophieren ist also dasselbe, und darum muß auch ein König sich mit Philosophie beschäftigen, um zu wissen, was gerecht ist; und ebenso muß man die Töchter wie die Söhne zur Philosophie anhalten, weil auch sie an allen Tugenden Teil haben können und sollen[89]). Allein praktisch, wie er ist, hält er mehr auf Übung als auf Unterricht und Lehre[90]), und appelliert dabei an die Keime und an den natürlichen Zug des Menschen zur Tugend[91]). Diese Askese hindert ihn aber nicht, dringend zur Ehe aufzufordern, die als etwas Naturgemäßes auch dem Philosophen nicht hinderlich sein kann und die Grundlage des Hauses und dadurch auch die des Staates ist; da es aber auf das geistige Zusammenleben der Eheleute ankommt, so muß man mehr auf Tugend und Güte als auf Schönheit, Reichtum und andere äußere Dinge sehen[92]). Echt römisch ist dabei die Empfehlung des Landlebens und Ackerbaus, teilweise mit Beziehung darauf, daß man auch den Leib zu üben habe als Organ für das tugendhaft Handeln[93]). Asketischer klingt aber doch, was er über Einfachheit in Kleidung, Wohnung und Nahrung und zur Empfehlung der Mäßigkeit und Keuschheit sagt, und auch darin folgt er dem allgemeinen Zug der Zeit, daß er sich gegen die Tiernahrung ausspricht[94]). Nichts Eigentümliches dagegen hat sein Kosmopolitismus und die Empfehlung des Selbstmords, und ebensowenig drängt sich die religiöse Stimmung, die auch bei ihm nicht gänzlich fehlt, irgendwie in den Vordergrund[95]).

Um so mehr ist dies der Fall bei dem philosophischen Sklaven Epiktet[96]), dem Schüler des Musonius, dessen Lehre wir aus den Aufzeichnungen des Arrian in den ausführlicheren Dissertationen (διατριβαί)

und dem kürzeren Auszuge des Handbuchs (ἐγχειρίδιον) kennen. Zunächst ist er freilich ein echter Stoiker seiner Zeit, dem die Philosophie wesentlich eine praktische Wissenschaft, Lebenskunst ist, weshalb die Ethik alle übrigen Teile der Philosophie verschlingt und in sich aufhebt; und so trägt denn auch seine ganze Darstellung mehr einen praktisch-erbaulichen als einen streng wissenschaftlichen Charakter: der Philosoph ist der Arzt der Seele, dessen Worte den Schülern wie ein Messer durchs Herz dringen und ihm zum Bewußtsein bringen müssen, daß er krank ist und der Heilung bedarf [97]). Und doch liegt dieser praktischen Auffassung ein theoretischer Kern zu grunde: gut und böse, Glück und Unglück, Ruhe und Unruhe — alles hängt ab von den Vorstellungen und Meinungen des Menschen. Denn indem Epiktet ausgeht von der Frage: was ist unser? [98]), betrachtet er alles Äußere als ein uns Fremdes, und erklärt nur das, was unser eigenes Werk ist, für unser Eigentum. Die Ursache unseres Handelns aber liegt in unsern Vorstellungen, diese müssen daher naturgemäß, d. h. von der Vernunft vernunftmäßig geleitet werden. Von den Vorstellungen hängt nun die Richtung der Triebe und Begierden ab; sind jene falsch und unrichtig, so werden auch diese naturwidrig, zu Affekten und Leidenschaften werden, die den Frieden des Menschen stören, ihn in Angst und Schrecken setzen und die Seele zum Sklaven äußerer Dinge machen. Dagegen ist die Beherrschung der Triebe durch die Vernunft, ihre Leitung durch die richtigen Vorstellungen über den wahren Wert der Dinge, die Freiheit von allem Äußeren, die Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, die völlige Apathie und Ataraxie wie die höchste Tugend so auch die vollkommenste Glückseligkeit und Zufriedenheit [99]). Diese Selbstgenügsamkeit des Subjekts als eine naturgemäße ist aber zugleich auch die völlige Ergebung in den Weltlauf: so wird ihm alles Äußere zum Stoff einer guten Handlung; jeder Verlust, auch des Teuersten ist nur das Zurückgeben eines geliehenen Gutes, und die einzige Aufgabe des Weisen dem Schicksal gegenüber ist die, die Rolle, die es ihm zugeteilt hat, gut zu spielen; denn ihm sollen und können alle Dinge zum Besten dienen [100]). Diese Apathie und Freiheit von allem Äußeren auf der einen, diese völlige Ergebung und Resignation dem Schicksal gegenüber auf der andern Seite hat Epiktet dem Cynismus näher gerückt, als z. B. einen Seneka, der denselben schon hoch genug gestellt hat. Ganz cynisch klingt es, wenn als ein besonderes Verdienst gerühmt wird, selbst von dem, was einem beim Gastmahl des Lebens vorgelegt werde, nichts zu nehmen, sondern es zu halten wie Diogenes. Und fast im Ton einer Kapuzinerpredigt läßt er den Cyniker den hohen Beruf des Philosophen der Welt verkündigen, die staunend aufblickt zu diesem gottgesandten Propheten und furchtlosen Verkündiger der Wahrheit. Dabei müssen wir uns daran erinnern, daß Epiktet ein armer Sklave gewesen ist, für den darum die selbstgewählte Armut und Niedrigkeit der Cyniker etwas besonders Anziehendes haben mochte [101]). Damit hängt auch seine Anschauung von der

Ehe zusammen, die er, selbst ehelos, weit weniger hoch gestellt hat als sein Lehrer Musonius. Ja unter den gegebenen Verhältnissen erklärt er die Ehelosigkeit für das Bessere und Höhere, weil die Ehe den Philosophen von seinem wahren Beruf abziehe; und hart genug klingt es, wenn er sagt: besser, dein Sohn wird ein Bösewicht, als daß du durch die Notwendigkeit ihn zu züchtigen, unglücklich werdest [102]). Und das gilt nicht etwa nur von dem vollkommenen Weisen — denn wenn er auch ab und zu auf Diogenes oder Sokrates, auf Chrysipp oder Zenon hinweist, so ist doch seine wahre Meinung die, daß es keinen solchen gebe [103]), — sondern vom Forschreitenden, den er der großen Menge der gewöhnlichen Menschen schon schroff genug entgegenstellt und zu denen auch er selbst sich gerechnet hat [104]).

Wie der Ehe, so steht er auch dem Staatsleben ziemlich gleichgiltig gegenüber: zwar verlangt er Gehorsam gegen den Staat und erkennt insofern auch eine gewisse Pflicht gegen den Staat an, daß er sagt, derselbe habe dann am meisten Nutzen von dem Menschen, wenn dieser ein tugendhafter sei [105]). Aber höher als der einzelne Staat steht ihm doch die Welt und das Weltbürgertum. Uns verbindet mit allen andern ein natürlicher Trieb, dem wir eben darum zu folgen haben [106]). Auf diesem angeborenen Gefühl der Zusammengehörigkeit und Brüderlichkeit beruht die milde Sanftmut, die menschenfreundliche Wärme, welche ihn ganz besonders vor den früheren Stoikern auszeichnet [107]). Und daß er, der Sklave, diese Bruderliebe vor allem auch auf die Sklaven ausgedehnt, daß er auch sie als unsere Brüder angesehen wissen will und darum volle Humanität für sie fordert, versteht sich von selbst [108]). Aber charakteristisch ist die Begründung dieser Forderung: sie gründet sich auf die gottverwandte Natur des Menschen, und das führt uns zum Schluße noch zu einem weiteren Merkmal der Epiktet'schen Philosophie, zu ihrer religiösen Haltung.

Die Frömmigkeit wird bei ihm zu einer Pflicht, der Unglaube, der Atheismus ist etwas Pflichtwidriges [109]). Auf dieser Frömmigkeit beruht freilich auch die ganze stoische Moral: die Resignation und Ergebung in den Weltlauf hängt zusammen mit dem Glauben an die schöne und gerechte Weltregierung durch die Gottheit; die Selbstgenügsamkeit des Weisen mit dem Glauben an die göttliche Fürsorge auch für das Geringste [110]); die Menschen- und Bruderliebe mit der Gleichheit aller Menschen Gott gegenüber, mit dem Bewußtsein ihrer Endlichkeit und Schwäche, ihres unendlichen Wertes und ihrer erhabenen Verwandtschaft mit den Göttern. So ist denn auch der Beruf des Philosophen ein göttlicher: der Arzt der Seele wird zum Propheten und Boten des Zeus, der aus seinem Munde spricht. Und darum wird das sittlich Gute zur Gottähnlichkeit, und den Menschen das beständige Loben und Preisen Gottes zur höchsten Pflicht gemacht [111]). Nur darf man nicht meinen, daß es sich dabei um die Volksreligion handle: zwar ist Epiktet weit entfernt sie aufzuheben, ver-

langt vielmehr äußerlich an ihr festzuhalten. Aber sein Verhältnis zu den Göttern seines Volkes ist doch ein sehr kühles, und statt an die Mantik rät er, sich lieber zuerst an die eigene Vernunft zu halten, ehe man zu Orakeln seine Zuflucht nehme, und von seiner Pflicht sich durch keine Unglücksprophezeiung abbringen zu lassen [112]).

Ἀνέχου καὶ ἀπέχου — Ertrage und entsage! [113]) das ist die Summe der Weisheit Epiktets: in diesen Worten liegt die Stärke, liegt aber auch die Schwäche dieser überwiegend passiven Moral. Der Stoizismus wird hier einerseits überspannt zum Cynismus, mit dem er sich verbindet, wird aber andererseits aller Schroffheit und Härte entkleidet durch das auf religiösem Grunde ruhende Humanitätsgefühl Epiktets. Aber daß der Mensch die Vermittlung der Götter bedürfen soll, um ganz zum Menschen, um ein sittlich guter Mensch zu werden, das beweist, daß die Philosophie in sich selbst nicht mehr Kraft genug besitzt, sondern sich nach fremder Hilfe umsehen muß.

Noch mehr gilt das von Marc Aurel, dem Philosophen auf dem römischen Kaiserthron. Neben manchen pessimistischen und skeptischen Anwandlungen, zu denen ihm der Blick auf die Vergänglichkeit und Wandelbarkeit des Endlichen, auf den ewigen Fluß und Wechsel aller Dinge den Anlaß geben mochte [114]), ist er — und dieselben Erwägungen führen ja dazu — zugleich auch fromm: hat er doch aus Frömmigkeit zu den Kaisern gehört, welche die „atheistischen" Christen verfolgen zu müssen glaubten. Der stoische Pantheismus und die damalige Weltlage erklären diesen religiösen Zug bei Marc Aurel vollständig: denn einerseits ist das Wesen des Pantheismus Frömmigkeit, und andererseits war die damalige Weltlage von der Art, daß der Kaiser, der im Mittelpunkt des römischen Reiches stand, am ersten an der Stabilität desselben verzweifeln, daran verzweifeln mußte, aus eigener Kraft mit dem Leben und mit seiner großen Aufgabe fertig zu werden. Die Götter sind in dem schlechten Gaukelspiel des Daseins das einzig Feste, zu dem der Mensch seine Zuflucht nehmen kann. Darum ist es seine höchste Pflicht, sie zu ehren, mit ihnen zu leben, zu thun was ihnen gefällt, zu leiden, was sie schicken, mit dem Gedanken an sie zur guten That zu schreiten, ihnen zu danken für alles Gute, das sie uns gegeben haben, und uns stets zu erinnern, daß wir göttlichen Geschlechtes sind [115]). Und die Philosophie ist es, welche uns in dieses richtige Verhältnis zu den Göttern bringt, uns die Pflichten gegen sie lehrt und uns fähig macht, ihnen gegenüber uns zu bescheiden und unseren Willen gehorsam und ergeben unter den ihrigen zu beugen, und im Strome der Vergänglichkeit festzustehen wie ein Fels im Meere [116]).

Auf diesem religiösen Hintergrund ruht dann bei Marc Aurel auch die Forderung der allgemeinen Menschenliebe, welche nicht einmal bei Epiktet so rein aufgefaßt und so tief begründet ist wie bei ihm. Milde und Sanftmut gegen alle, auch gegen die Fehlenden und unrecht Handelnden, ja selbst das Schwerste, die Feindesliebe hat dieser edle Geist in seinem

Tagebuch sich zur Pflicht gemacht. Dabei ist es nicht etwa nur die stoische Apathie und Leidenschaftslosigkeit, es ist ein entzückender Optimismus, eine hohe Stufe sittlicher Bildung, welche ihn so mild und freundlich urteilen, handeln und fühlen lehrt [117]). Und wenn er verlangt, nicht nur passiv zu tragen und zu dulden, sondern aktiv einzugreifen, für das Wohl aller einzutreten, hilfreich sich zu erweisen und bei allem sich bewußt zu sein, daß man um der andern willen da ist und für sie zu sorgen hat [118]), so ist das im Munde eines Kaisers, der helfen kann, am allerwenigsten eine leere Phrase. Dieses Pflichtbewußtsein den andern gegenüber verschwimmt nicht ins Weite und Ziellose, sondern hat am Staat einen festen Mittel- und Haltpunkt, dem denn auch seine erste Sorge gehört [119]). Wahrhaft einzig aber steht er im Altertum da mit seiner Ermahnung zur Arbeit, die er für eine sittliche Pflicht erklärt: denn zum Thätigsein ist man geboren und in die Welt gekommen [120]).

Angesichts dieser frischen und kräftigen Anfassung des Lebens und seiner Aufgaben hat es nichts Krankhaftes, wenn er beständige Todesbereitschaft verlangt, und in gewissen Stimmungen sogar der vielfachen Sündhaftigkeit und Schwäche des Menschen gegenüber nach dem Tode sich sehnt [121]). Und das hängt weiter zusammen mit der Abneigung Marc Aurels gegen den Körper und alles Körperliche, wie er denn ganz platonisierend ausführt, daß die Götter die Seelen rein für sich, einfach und körperlos anschauen. Wenn dabei die Aufgabe des Menschen geradezu so gefaßt wird, daß sich derselbe ἁπλοῦν, d. h. einfach und frei vom Körper machen solle, so ist das mehr eine Vorwegnahme späterer Anschauungen und Lehren als ein Zurückgreifen auf früher schon Dagewesenes [122]).

Daß die Betonung der allgemeinen Brüderlichkeit und die religiöse Stimmung, wie wir dies beides bei diesen römischen Stoikern finden, zusammenhing mit einer allgemeinen Richtung der Zeit, versteht sich eigentlich von selbst. Rom hatte aufgehört ausschließlich römisch, der römische Staat aufgehört, ein geschlossener Nationalstaat zu sein. In Rom und ebenso an verschiedenen anderen Centren des römischen Weltreichs strömten alle Nationen und Völker, aber ebenso auch alle Religionen zusammen; und gegenüber dem Gefühl und der Ahnung des Untergangs, welche wie ein Todesschauer bewußt und unbewußt die Völker durchzog, suchte man eine Hilfe und Rettung noch in der Religion. Das führt uns zu der letzten Phase der griechisch-römischen Moral, zu der auf religiösem Grunde aufgebauten theosophischen oder mystischen Ethik der Neupythagoreer und Neuplatoniker, während die Stoa nach dem Tod ihres Anhängers auf dem Throne, eben im Zusammenhang mit dieser religiösen Wendung der Geister sofort erloschen zu sein scheint.

Cap. 12.

Die Mystiker.

1. Das Christentum hätte sich nicht so rasch ausbreiten und unter Griechen und Römern Boden gewinnen können, wenn es nicht einem verwandten Zuge begegnet, wenn es nicht auf eine vorhandene religiöse Stimmung gestoßen wäre. Seit Augustus, wenn nicht noch früher kann man leise und langsam zwar, aber unverkennbar das Herannahen einer religiösen Reaktion bemerken. Im ersten Jahrhundert des römischen Kaisertums entzieht sich diese Strömung unter dem wüsten Treiben und Wogen des Despotismus fast gänzlich unseren Blicken. Daß sie aber da gewesen ist, das erweist sich aus der Stärke, mit der sie im zweiten Jahrhundert auftritt, die Gebildeten, auch die philosophisch Gebildeten in ihre Kreise bannt, und darum den Versuch unternimmt, auf deren eigenem Boden sich mit der neuentstandenen christlichen Religion zu messen. Die Religionsmischerei jener Zeit und ihre Vorliebe für orientalische Kulte und Mysterien ist einerseits freilich ein Symptom des Verfalls, Folge sowohl als Ursache des Untergangs der schönen griechischen, der starren und abstrakten römischen Götterwelt gewesen. Andererseits aber zeigt sich darin doch auch ihre Stärke, daß sie den Assimilationsproceß, der sich in der Aufnahme fremder und fremdartiger religiöser Elemente vollzieht, übersteht und vollständig durchführt. Die Religion mit dem ganzen ihr unentbehrlichen Apparat von Wundern und Zeichen, Orakeln, Magiern und Propheten wird aufs neue und in ganz anderer Weise als früher zu einer die Geister beherrschenden Macht: Aber- und Wunderglaube, mystische Spekulation, Theosophie, Magie und Theurgie erfüllen die Fantasie der Gläubigen und nehmen ihr Interesse fast ausschließlich für sich in Anspruch; in ihren Dienst tritt, wie dies Hegel[1]) so geistreich ausgeführt hat, alles Wirkliche und Natürliche, alles Gegenwärtige und Vergangene, und dadurch verliert das sinnlich Wahrnehmbare, Geschichte und Mythologie, ja selbst die einzelnen Worte und Buchstaben ihre wahre Bedeutung: Symbol, Gleichnis und Allegorie wird alles; die Menschen „lügen an einem fort; denn sie sind des Auffassens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geist alle Bedeutung verloren“.

Diese Umgestaltung des Selbstbewußtseins der Völker macht sich natürlich auch auf dem Gebiet der Sittlichkeit und der Sittenlehre geltend. Die Sittlichkeit wird aufgehoben und beschlossen in der Religion, in Magie und Theurgie, und die Sittenlehre wird ein Teil der Religionsphilosophie. Der Bruch des menschlichen Geistes mit der Natur und allem Natürlichen, mit den wirklichen Gewalten der Sitte und des Staates vollzieht sich mehr und mehr: da streckt sich die Hand des auf sich selbst gestellten Individuums verlangend aus nach übernatürlicher, über dem Wirklichen

liegender, transcendenter Hilfe. Die Aufgabe des Menschen besteht hinfort ausschließlich darin, diese jenseitige Welt zu erreichen, die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits zu überspringen oder zu überbrücken, und die Philosophie, die immer mehr eins wird mit der Religion, zeigt hiezu den Weg, vermittelt theoretisch Gott und Welt, Endliches und Unendliches, und führt praktisch den einzelnen zu Gott und zur höchsten Seligkeit des Schauens und Einswerdens mit Gott.

2. Ehe wir aber zu dieser letzten Phase der griechisch-römischen Ethik selbst weiter gehen, haben wir von einigen Erscheinungen zu sprechen, welche noch entschiedener, als gewisse Vertreter des Eklektizismus und Stoizismus, als Vorläufer des Neuplatonismus zu bezeichnen sind. Es sind dies in erster Linie die Neupythagoreer, die sich freilich in den allgemeinen Fragen überwiegend an Plato und Aristoteles anlehnen und nur die einzelnen sittlichen Vorschriften dem Pythagoras und seiner Schule entnehmen. An den Namen des Pythagoras hatte sich schon ziemlich frühe eine asketische Richtung des Lebens geknüpft, und in einer Reihe von unterschobenen Schriften war diese Askese in Verbindung mit philosophischen Zahlenspekulationen und theosophischer Mystik als alte Weisheit verkündigt und gepredigt worden. In Rom fanden diese pythagoreisierenden Philosopheme zu Ciceros Zeiten Eingang und P. Nigidius Figulus[2]) ist der erste namhafte Vertreter dieser Tendenzen. Der Nimbus des Wunderbaren, womit er sich umgab, das Geisterzitieren, Nativitätstellen und Herbeischaffen von gestohlenen Gegenständen machte auf seine Zeitgenossen solchen Eindruck, daß gegen das Treiben polizeilich eingeschritten werden mußte: vielleicht verbargen sich auch politische Absichten hinter dieser Anlehnung an Pythagoras als den Hort der konservativen Republik gegenüber der revolutionären Monarchie Cäsars.

In reinerer Form zeigt sich dieses Zurückgreifen auf Pythagoras bei den Sextiern, von denen oben schon die Rede war. Was sich freilich von speziell-ethischen Lehren und Vorschriften in den pseudonym-pythagoreischen Schriften findet, trägt im allgemeinen durchaus den Charakter des landläufigsten Eklektizismus an sich, und verdient darum hier keine weitere Beachtung und Darlegung. Nur das dürfen wir nicht übergehen, wie eifrig diese Schriftsteller bemüht sind, zu den Zwischenwesen zwischen ihrem höchsten Gott und uns Menschen, zu den Dämonen und Volksgöttern, sich in ein positives Verhältnis zu setzen, und das glaubten sie am besten durch Askese, Waschen und andere Akte und Zeichen der Reinhaltung und Reinigung erreichen zu können, so daß also eben die höchste Stufe und das höchste Ziel der Sittlichkeit eine religiöse Färbung bekommt, ja geradezu mit der Religion und dem Kultus identisch wird. Die Sinnenwelt tritt dem Göttlichen dualistisch gegenüber, und die wahre Aufgabe des Menschen und seiner gottverwandten Seele besteht daher darin, sich von jener möglichst loszulösen und rein und frei zu erhalten und zum Göttlichen sich aufzuschwingen. Neben diesem dualistisch-asketischen Zug

fällt ein zweiter bemerkenswert ins Auge — der Versuch, sich ein Ideal dieser besonderen Reinheit und Heiligkeit zu konstruieren, das natürlich zunächst den Namen des Pythagoras zu tragen pflegte, daneben aber bald auch in einem anderen, zeitlich näher stehenden, in Apollonius von Tyana gefunden wurde. Diese persönliche Wendung der Moral haben wir ja schon früher wahrgenommen: Plato und die Cyniker haben in Sokrates das Musterbild gesehen, und der stoische und epikureische Weise ist ebenfalls nichts anderes als eine Personifikation der Moral dieser Schulen. Und ebenso wird jetzt, im Neupythagoreismus, das Ideal der Schule persönlich angeschaut in Pythagoras, dem Propheten und Wunderthäter, dem Meister der Frömmigkeit, dem Vorbild der Askese, dem Virtuosen der Religion, dem Götterfreund, der eingeweiht ist in die tiefsten Geheimnisse der Kulte und Religionen aller Völker. Was schon frühe die Sage um das Haupt dieses Wundermannes gewoben und geflochten hatte, das wird gläubig aufgegriffen und mit bewußter Absichtlichkeit vermehrt, vergrößert und überboten[3]).

Und in ähnlicher Weise hat Philostratus in seinem Roman[4]) den Apollonius von Tyana, einen Pythagoreer und Magier des ersten Jahrhunderts, dargestellt und in ihm das Ideal eines göttlichen Weisen verkörpert. Apollonius, der sich von Jugend auf mit allem Eifer der Lehre des Pythagoras hingab und sich selbst als einen Anhänger desselben bekannte[5]), übt wie dieser gethan haben soll, Askese, nimmt keinen Teil an blutigen Opfern, die er ebenso verwirft und bekämpft, wie den Fleischgenuß, thut Wunder aller Art, treibt Dämonen aus, erweckt Tote, streift die Fesseln, die man ihm angelegt hat, wunderbar von sich ab, entgeht so dem Tode und erscheint plötzlich mitten unter seinen Anhängern an Orten, wo er auf natürliche Weise nicht erscheinen kann[6]). Ein Apollojünger wie Pythagoras, läßt er sich einweihen in die Mysterien der Inder und zeigt sich den Ägyptern und ihrer religiösen Weisheit überlegen[7]). Der Weisheit Schluß und Summe aber besteht für ihn in der wahren Gottesverehrung und Erkenntnis der richtigen Art und Weise, wie man zu den Göttern zu beten und ihnen zu opfern hat[8]). Diese zu verbreiten und damit zugleich Tugend und Sittlichkeit zu lehren, zog er umher, und drang als Apollojünger und Pythagoreer auf Selbsterkenntnis und Selbstprüfung als die Quelle aller Weisheit, und auf die Gerechtigkeit als ihre Frucht, sofern sie sich nicht begnügt, Unrecht zu meiden, sondern wirklich gerecht und gut zu handeln[9]). So erscheint er als Reformator des religiösen und sittlichen Lebens, der sich bald an einzelne, bald an ganze Völker, bald an die Menschheit im allgemeinen wendet. Und schließlich wird er zum Halbgott, der über Pythagoras steht und den Menschen höheres religiöses Wissen und damit höhere Sittlichkeit mitteilt und selbst Vorbild und Muster äußerer Reinheit und innerer Heiligkeit ist. Der Geist aber, in dem dieses Ideal gezeichnet wird, ist der religiöse eines namentlich nach dem Orient und seinen Mysterien hinschauenden Synkretis-

mus, den die Erkenntnis, daß der Körper der Kerker der Seele sei, zur Askese, zur Enthaltung von sinnlichen Genüssen aller Art und zur Darstellung dieser Enthaltsamkeit in Gewandung und Haartracht geführt hat[10]).

So ist denn dieser Roman ein überaus charakteristisches Denkmal für die Richtung, aus dem heraus der Neupythagoreismus geboren wurde, ein Denkmal für den Versuch jener Zeit, eine religiös-sittliche Regeneration ins Leben zu rufen, wie denn Philostratus seinen Helden sich mit Entschiedenheit gegen die unsittlichen Mythen aussprechen läßt[11]), und wie er auch in seinem andern Werk, „den Heldengeschichten“ bemüht war, die Volksreligion in sittlichem Geiste wieder zu beleben. Es gehen in dieser letzten Phase des Hellenentums — denn auch in der römischen Welt handelt es sich in dieser Zeit um eine Renaissance des Griechen-, nicht des Römertums — Religion und Sittlichkeit Hand in Hand: aber beide sind gealtert, beide sind schwach, beide haben den Glauben an sich selbst verloren.

3. Angesichts der synkretistischen Richtung der Religion und ihres Einflusses auf die Sittlichkeit und Sittenlehre der Zeit läge es an und für sich nahe, hier schon unsere Blicke nach Alexandria zu wenden, wo sich Occident und Orient, Hellenismus und Judentum in allererster Linie berührt, gemischt und verschmolzen haben. Dieser Prozeß geht dort ins zweite Jahrhundert vor Christus zurück und hat an Aristobul seinen ersten namhaften, an Philo (30—20 vor Christus geboren, 40—50 nach Christus gestorben) seinen bedeutendsten Vertreter. Und überdies blieb die asketische Ethik dieser alexandrinischen Philosophie nicht auf die Schule beschränkt, sondern trat in den Vereinen der Essener und Therapeuten sektenbildend auf und fand in diesen Kreisen sei es nun Vorbild sei es nur praktische Verwirklichung.

Es soll nun natürlich nicht bestritten werden, daß diese jüdisch-griechische Spekulation und Praxis von Einfluß gewesen ist auf die Entstehung und Gestaltung des Neuplatonismus und seiner Ethik: der Dualismus zwischen Gott und Welt, Vernunft und Sinnlichkeit, die dadurch bedingte asketische Richtung der Moral, die Annahme von Mittelwesen und endlich die mystische Einigung des Menschen mit Gott in Momenten ekstatischer Erregung — das sind lauter Züge, durch welche Philo ein Vorläufer des Neuplatonismus geworden ist. Gleichwohl glaube ich mich hier auf diese Erwähnung der Schule beschränken zu dürfen, da dieselbe doch wesentlich jüdisch ist und darum auch die Darstellung des jüdischen Religionssystems zur Voraussetzung hat, wie denn auch Zeller trotz ihrer Aufnahme in seine Geschichte der Philosophie der Griechen zugeben muß[12]), daß „den wesentlichen Ausgangspunkt dieser Philosophie fortwährend die jüdische Religion gebildet habe“. Die Alexandriner wollten in erster Linie Juden sein und bleiben und wurden sich ihrer Abweichung vom jüdischen Glauben deshalb nicht bewußt, weil sie durch ein freilich meist maßloses und gewaltthätiges Allegorisieren die Übereinstimmung mit der Offen-

barung des alten Testamentes aufrecht erhalten zu können glaubten. So scheint es mir gerechtfertigt, von dieser Einwirkung der griechischen Philosophie auf das Judentum, die freilich nicht ohne Gegenwirkung geblieben ist und darum hier wenigstens erwähnt werden mußte, erst im Zusammenhang mit diesem letzteren in der zweiten Abteilung unseres Werkes ausführlicher zu reden. Es wird uns um so weniger ein notwendiges Glied in der Kette fehlen, als ja alle oder doch die meisten jener für Philo so charakteristischen Züge sich auch schon im Neupythagoreismus und ebenso in gewissen Phasen der platonischen Philosophie finden und von dorther, wenn auch immerhin verstärkt durch ihre Aufnahme in die alexandrinische Philosophie, Eingang gefunden haben im Neuplatonismus[13]).

4. Die Entwicklung der platonischen Philosophie nach der Seite hin, von der soeben die Rede war, erscheint mir in einer Darstellung der griechischen Ethik wichtiger und bedeutsamer als die alexandrinische Theosophie eines Philo. Der Hauptvertreter derselben und damit so recht eigentlich ein Vorläufer des Neuplatonismus ist Plutarch aus Chäronea (48—120 n. Chr. Geb.)[14]).

Plutarch ist durchaus Moralist, selbst in seinen historischen Biographieen: wäre er es nicht, so stünde es ja schlimm um diese Schriften, welche nicht durch historischen Sinn und Blick, durch Schärfe der Kritik oder durch die Richtigkeit der einzelnen Züge des Bildes unsere großen Männer, Schiller vor allem, in ihrer Jugend so vielfach entzückt und begeistert haben. Vielmehr ist es gerade die moralische Betrachtung und Wertung seiner Helden, die Begeisterung, mit der er das Gute an den großen Männern hervorhebt, der sittliche Abscheu, mit dem er das Schlechte verwirft, der Ernst, mit dem er den Helden für alles was er thut, verantwortlich macht — unbekümmert um die Zeit, in der derselbe lebt, unbekümmert um die Idee, der derselbe dient —: diese Züge werden bei der Jugend namentlich, die ja immer den abstrakt ethischen Maßstab an die Männer der Geschichte anzulegen geneigt ist, Plutarchs Biographieen stets beliebt und in Ehren erhalten; und es ist darum auch kein Wunder, daß sie in dem geschichtslosen 18. Jahrhundert höher gestellt wurden als in unserer Zeit. Die organische Betrachtung der Geschichte in ihrer immanenten Notwendigkeit, wie Hegel sie uns verstehen lehrte, steht dieser individualistischen und abstrakt moralischen Geschichtschreibung Plutarchs diametral entgegen und hat dieselbe in einen, wir glauben trotz allem, unverdient schlechten Ruf gebracht und namentlich ihren bedauerlichen Ausschluß aus der Gymnasiallektüre herbeigeführt. Es ist aber noch ein zweiter Zug, der uns an diesen Biographieen wohlthuend berührt und der zugleich für die Schriftstellerei Plutarchs besonders charakteristisch ist: sein Optimismus, womit er die historischen Persönlichkeiten der Vergangenheit, aber auch die Zustände der Gegenwart beurteilt; gerade weil er die Abhängigkeit des einzelnen von der Zeit und den Ideen seiner Zeit übersieht, bescheidet er sich mit dem Glauben, daß zur Tugend jeder Gelegen-

heit habe und ist daher vollständig zufrieden mit der Welt, die ihn umgiebt[15]). Und darum erklärt er sich so energisch gegen Epikur, dessen Pessimismus ihm nicht nur antipathisch, sondern geradezu unverständlich war.

Plutarch ist Platoniker; darin folgt er dem Zuge der Zeit, welche in dieser religiös angehauchten Philosophie so recht eigentlich den Mittelpunkt sah, um den her sich die religiös-sittliche Reformation und Restauration kristallisieren sollte. Charakteristisch ist aber für diesen Rückgang auf Plato das einseitige Hervorkehren des religiösen Elements in ihm und der Eklektizismus, der den Platonismus mit andern Philosophemen versetzte. Und zwar ist es vor allem die wirkliche oder vermeintliche Lehre des Pythagoras, die man — und dafür konnte man sich ja auf Plato selbst berufen — mit der Lehre Platos zu verschmelzen bemüht war. So bekennt sich denn auch Plutarch in erster Linie als Platoniker und greift daneben mit Vorliebe auf Pythagoras zurück[16]). Dagegen gewinnt er zu Aristoteles kein Verhältnis: dessen System hat er nicht verstanden, wiewohl er gerade in der Ethik manches von ihm entlehnt hat; und von der Stoa schreckt seinen milden Sinn die Härte ihrer Paradoxen, seinen am Individuellen und Einzelnen hängenden Geist der den Einzelnen und seine Freiheit vernichtende starre und deterministische Pantheismus dieser Schule zurück. Ganz antipathisch aber ist ihm die Lehre Epikurs, an dem ihm wie schon gesagt der Pessimismus und in noch höherem Grade der Atheismus mißfällt[17]). Dem gegenüber legt er den höchsten Wert auf wahre Frömmigkeit, die richtige Mitte zwischen Unglauben auf der einen und Aberglauben auf der anderen Seite. Und religiös ist auch die Begründung der Moral: weil die Götter tugendhaft sind, muß es auch der Mensch sein, Tugend ist somit nichts anderes als Verähnlichung mit Gott, und die Erkenntnis der Gottheit ist das Höchste und Beste[18]). Daher zeigt er sich auch in seinem Verhältnis zur Volksreligion — zum πάτριος λόγος — außerordentlich konservativ und behutsam, wiewohl er, da die Frömmigkeit als Wissenschaft von der Verehrung der Götter Wissen sein soll und will, nicht auf alle Kritik verzichtet und vielfach von der allegorisierenden Umdeutung der Mythen Gebrauch macht[19]).

Platonisches, Aristotelisches und Stoisches geht wie wir sehen bei diesem eklektischen Philosophen ungeschieden neben einander her. Das Pythagoreische zeigt sich abgesehen von den Zahlenspielereien namentlich in einer immerhin gemäßigt asketischen Richtung seiner Moral. Und zwar hat ihn vor allem die Frage nach dem Fleischgenuß und seiner Berechtigung beschäftigt. In mehreren Abhandlungen[20]) weist er auf die Verwandtschaft der Tiere mit uns Menschen hin, bekämpft die Grausamkeit, die man sich gegen sie zu Schulden kommen lasse und begründet seine Verwerfung der Tiernahrung, die er freilich für die Praxis zu einer bloßen Einschränkung derselben herabmindern muß, vor allem auch mit dem Hinweis auf die Seelenwanderung, deren Möglichkeit schon uns zurückschrecken

lassen sollte vor dem Schlachten von Tieren. Auch die Betonung der menschlichen Sündhaftigkeit und Schwäche gehört hieher: die Heilung der Seelenkrankheiten durch die Arznei der Philosophie ist ja ein in jener Zeit beliebtes Bild, das Plutarch im einzelnen variiert und auf eine Reihe von menschlichen Fehlern und Schwächen anwendet, gegen die er die richtigen Mittel gefunden zu haben glaubt[21]). Aber er geht noch einen Schritt weiter und verflicht in seine Theodizee[22]), in der es sich um die Frage handelt, warum die Bösen oft so spät von den Göttern bestraft werden, einen eigentümlich-mystischen Zug: unter anderem weist er nämlich darauf hin, daß die Sünden der Väter oft erst an den Kindern und Kindeskindern heimgesucht werden und findet dies begründet in einem gewissen inneren Zusammenhang des Geschlechts und einer mystischen Sympathie der Seelen und Geister[23]). Und endlich schafft er auch für den Enthusiasmus und die Ekstase Raum in seinem System, indem er darauf die Verteidigung der Mantik und ihrer Möglichkeit baut. Dieser Verkehr mit einer höheren Welt von Göttern und Dämonen wird natürlich durch ein möglichst tugendhaftes und reines, von allem Körperlichen und Befleckenden sich frei erhaltendes Leben bedingt[24]). So wird diese Philosophie zur Mystik, in der übernatürliche Offenbarungen und dämonische Mittelwesen eine Rolle spielen, Sinnenflucht, Askese und Ekstase als Pflicht des Menschen und Stufen zum Ziel erscheinen und die natürliche Begabung des Menschen mit Vernunft als supranaturale Einwohnung eines höheren Wesens erscheint[25]).

Wir haben uns im Voranstehenden darauf beschränkt, diejenigen Lehren Plutarchs hervorzuheben, die für ihn und seine Zeit, deren Stimmführer er ist, besonders charakteristisch erscheinen. Was er über die Tugend und ihre Lehrbarkeit, über die Unterscheidung zwischen theoretischen und ethischen Tugenden, welch' letztere er mit Aristoteles als die Mitte zwischen einem zu viel und zu wenig bestimmt, was er über den Kampf zwischen der Vernunft und den Affekten, und über die Heiterkeit und Zufriedenheit der Seele (περὶ εὐθυμίας) sagt, haben wir übergangen: es trägt durchaus den Charakter des Eklektizismus an sich. Und so schön seine Ansichten über die Ehe und das Verhältnis von Mann und Frau, über Bruderliebe und Freundschaft sind; so mild und edel er sich über die Feinde und die Art, wie man sich ihnen gegenüber zu verhalten und auch von ihnen sittlichen Nutzen zu ziehen habe, in der Schrift πῶς ἄν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο äußert[26]); so energisch und klar er über die Pflicht des Menschen, politisch thätig zu sein, und über die Pflichten des Bürgers wie des Herrschers im einzelnen spricht[27]): so ist das alles doch weit mehr von Interesse für den Charakter Plutarchs, der in ein um so helleres und freundlicheres Licht tritt, je näher wir ihn kennen lernen, als für eine Geschichte der Ethik, die hier überall nur einzelne schöne und richtige Gedanken, nirgends ein System, überall nur früher Dagewesenes, nirgends etwas Originelles zu entdecken vermag. Ein wirklich guter, ein edler

Mensch, das ist das Urteil, das wir über ihn fällen müssen, aber wie auf dem Gebiet der Geschichte, so auch auf dem der Philosophie ein Dilettant.

Als fast selbstverständlich für einen Sohn jener Zeit möge noch der Kosmopolitismus erwähnt werden, dem auch dieser Philosoph von Chäronea huldigte und um dessen willen er das Werk Alexanders des Großen vor allem des Lobes würdig erklärte; und ebensowenig konnte er sich der Anschauungen seines Zeitalters über die Berechtigung des Selbstmords entschlagen[28]). Und die eigentümliche Mittelstellung Plutarchs zwischen Plato und Plotin ergiebt sich endlich auch noch aus seinen ästhetischen Ansichten: die Ethik beherrscht auch die Kunst, und diese tritt durchaus unter den sittlichen Gesichtspunkt und in den Dienst der Pädagogik. Auch da ist er übrigens ebenso wie in seinen ethischen Schriften reich an feinen Beobachtungen und Anmerkungen im einzelnen[29]).

Der Prozeß einer immer weiter gehenden Umgestaltung des Platonismus im religiösen Sinn und Geist, wie wir ihn bei Plutarch noch in bescheidenen und dezenten Anfängen beobachten konnten, geht weiter, und namentlich die Vorliebe für das Zwischenreich der Dämonen wächst, wie wir das an seinem Nachfolger und Gesinnungsgenossen Maximus von Tyrus, der in seinen Reden davon spricht, daß die Tugend von Gott verliehen werde, und namentlich an Apulejus von Madaura sehen können. Wie dilettantisch aber dieses Philosophieren ist, zeigt der Versuch dieses letzteren, seine sittlich-religiösen Ideen in das Gewand eines Volksmärchens zu kleiden: so reizend dieses Märchen von „Amor und Psyche" [30]) an und für sich ist, und so interessant für die Geschichte des Märchens überhaupt, so verzwickt ist die Allegorie, welche der herzlich unbedeutende Erzähler hineingeheimnißt und durch welche er das Märchen verdorben hat. Und über den allgemeinen Gedanken einer Trennung der Seele von ihrem guten Dämon, einer Einkerkerung derselben in den irdischen Leib und ihrer Erlösung und Wiedervereinigung mit dem höheren Wesen durch die innerliche Sehnsucht und Kraft der Liebe und durch äußeres Thun im Sinne religiöser Weihen und Mysterien kommen wir ohne gewaltsame Deutungen doch nicht hinaus.

Den letzten Schritt in dieser Reihe aber hat Numenius aus Apamea[31]) gemacht, der Plato und Pythagoras zu vereinigen und aus allen Religionen die Quintessenz herauszuziehen bemüht ist. Indem er den Dualismus zwischen Geist und Sinnlichkeit noch mehr als bisher spannt, sieht er sich genötigt, einen Untergott als Weltschöpfer und Demiurg einzuschieben, um so die Kluft einigermaßen zu überbrücken. Natürlich ist demgemäß auch die Sinnlichkeit der Sitz des Bösen, die Aufgabe des Menschen somit, vom Körper und seiner Sinnlichkeit die Seele frei zu machen und sie als rein geistig in das an sich gute und geistige Wesen des höchsten Gottes zurückkehren zu lassen, von dem sie stammt und erleuchtet wird. Neben dieser Empfehlung der Sinnenflucht ist er aber noch

immer Pythagoreer genug, um auch den Weg der Mathematik als zum Ziele führend zu bezeichnen[32]). So ist er recht eigentlich der Vorläufer des Neuplatonismus geworden, zu dem wir nun als zum letzten Versuch der hellenischen Philosophie übergehen.

5. Als Stifter der neuplatonischen Schule wird übrigens erst Ammonius Sakkas bezeichnet, von dem wir freilich nicht viel mehr wissen, als daß er der Lehrer Plotins gewesen sei und Plato und Aristoteles in eine Einheit zusammengeschlossen habe. Für uns ist es erst jener sein großer Schüler Plotin[33]), der aber überhaupt wohl derjenige gewesen ist, welcher das stolze Gebäude des Neuplatonismus erstmals aufgeführt hat. In ihm hat sich der griechische Geist zum letzten Mal zusammengerafft zu einer philosophischen Systembildung von großartiger Kühnheit und wunderbarer Schönheit; und wenn dieses System auch nicht von Widersprüchen und klaffenden Lücken und namentlich nicht von bedenklichen Konzessionen an den Geist seiner Zeit mit all' ihrem Wust von Aberglauben und trübem Mystizismus sich frei zu erhalten vermochte, so werden wir doch Eucken[34]) Recht geben müssen, wenn er sagt, daß Plotin „an geistiger Kraft Männern wie Plato und Aristoteles vollständig gewachsen gewesen sei", und daß er uns „bei allem Mißlingen ebenso verehrungswürdig sein müsse, als jene glücklicheren Denker, die auf die Höhe der Bewegung gestellt waren".

Um übrigens die Ethik Plotins zu verstehen, mit der sich namentlich die Abhandlungen der ersten Enneade seiner Schriften beschäftigen, müssen wir einen Blick auf das ganze System werfen. Der Dualismus, die scharfe Unterscheidung und Gegenüberstellung von Geist und Natur, Stoff und Form, wie sie Anaxagoras eingeleitet, Plato und Aristoteles ausgebildet, aber auch jeder auf seine Weise zu vermitteln versucht hatte, und dem auch die Stoiker, im Widerspruch mit den metaphysischen Grundlagen ihres Systems, namentlich auf dem Gebiete der Ethik sich nicht hatten entziehen können, — dieser Dualismus ist nun zur alles beherrschenden Macht geworden. Und doch lehnt sich der griechische Geist mit Recht gegen diese Lehre voll Disharmonie immer aufs neue auf: es muß also der letzte Versuch gemacht werden, ihn zu überbrücken und zu überwinden. Der Dualismus ist da, er ist die nicht zu beseitigende Voraussetzung auch bei Plotin. Denn das Göttliche im höchsten und absolutesten Sinn ist in eine ungeheure Transcendenz hinaufgehoben. Aber die Welt des Endlichen und Vielen ist auch da, und nun liegt die freilich höchst schwierige Aufgabe vor, aus dem Unendlichen das Endliche, aus dem Einen das Viele, aus dem Guten das Böse zu erklären und abzuleiten, denn nur so kann das Denken mit dem Widerspruch und Gegensatz fertig werden. Da sollen nun Mittelwesen und Mittelstufen vermitteln, was sich eigentlich doch nicht mehr vermitteln läßt. Unter dem Bild des Lichtes vor allem, das von diesem Urwesen ausstrahlt, wird uns diese absteigende Linie dargestellt, als deren Hauptglieder nach dem göttlich Einen der Geist mit seiner Welt der Ideen,

die Weltseele mit ihren vielen Einzelseelen, die Natur[35]) mit der Fülle des Geschaffenen und endlich an der untersten Grenze die Materie als das vollendete Gegenbild des Einen aufgeführt werden. Es ist aber darum doch keine fantastische Emanationshypothese, sondern wie Zeller[36]) es richtig bezeichnet, „dynamischer Pantheismus", denn überall herrscht der Begriff der ἐνέργεια, den Plotin von Aristoteles aufnimmt, der Begriff der Kraft und Kausalität vor. Und das zeigt sich auch darin, daß schon hier in diesem metaphysischen Teil des Systems ethische Kategorieen verwendet werden. Das Eine ist das Gute[37]), das alles aus sich hervorgehen läßt, um das alles sich bewegt und kreist und zu dem alles, von ihm angezogen, sich hinwendet und hinstrebt[38]). Und umgekehrt ist die Materie als das Maß- und Formlose, als das Nichtseiende und schlechthin Mangelhafte zugleich auch das schlechthin Böse, das darum alles, was mit ihr in Berührung kommt und sich mischt, böse macht[39]).

Diese Bevorzugung ethischer Kategorieen hängt zugleich damit zusammen, daß die Moral auch in diesem System recht eigentlich der Ausgangs- und Mittelpunkt des Philosophierens war. Längst schon war ja der Geist zum freien Spekulieren nicht mehr kräftig genug, und darum beschränkte und verengte sich die Frage vor allem dahin, wie sich das Subjekt über den Dualismus, den es an sich trug und als solchen empfand und erkannte, hinausheben und ihn in sich überwinden könne. Der Mensch ist ein Abbild der Welt und des Universums, ist Mikrokosmus[40]), in ihm ist von Anfang an Göttliches und Materielles, Gutes und Böses vereinigt: als vernünftiges Wesen partizipiert er an der Gottheit und ist ihr verwandt, durch seinen Leib ist er ein Teil der Natur und verflochten und behaftet mit der Körperlichkeit der Materie. Somit ist allerdings der Leib der Kerker und das Grab der Seele, die durch einen Fall in denselben aus ihrem präexistenten Zustand herabgekommen ist. Dieser Fall nun, der einerseits eine That der freien Wahl sein soll, andererseits aber innerhalb des pantheistischen Systems als notwendige Folge der Endlichkeit und der Stellung der Seele in der Reihe der Wesen erscheint[41]), kann auf Erden in freier Weise wiederholt werden, d. h. der Mensch kann sich noch fester an den Leib anklammern, noch tiefer in denselben und damit in das Böse hineinwachsen; oder aber nachdem sie Kenntnis von dem unter ihr Stehenden genommen und ihre Kraft und Macht in und an demselben entfaltet und erprobt hat, entzieht sich die Seele demselben wieder durch beschleunigte Flucht und erhebt sich über das Leibliche, Körperliche und Materielle zum Intelligibeln, worin sie von Anfang an war.

Die böse Seele bleibt in der Sinnlichkeit, denn die Sinnlichkeit selbst ist ja das Böse und durch das Verflochtensein mit ihr wird die Seele zu einer bösen, während sie an und für sich gut ist. Daher ist es die Aufgabe des Menschen sich von der Sinnlichkeit abzukehren und möglichst loszumachen, und diese Aufgabe übernimmt die Tugend. Zunächst sind es die vier platonischen Kardinaltugenden, welche Plotin unter dem Namen

der politischen Tugend zusammenfaßt. Die Funktion derselben besteht darin, die Leidenschaften zu begrenzen und zu mäßigen und die falschen Meinungen und Vorurteile zu beseitigen; ihre Quelle aber ist Übung und Gewohnheit [42]). Das ist aber weder die einzige Art von Tugend, noch die höchste Stufe derselben. Sie hat es mit dem Bösen und seiner Bekämpfung und Begrenzung zu thun und steht daher auf gleichem Boden mit diesem, gehört nicht der höheren und reinen Seele an, in der der *νοῦς* wohnt, sondern der zweiten oder niederen Seele, dem „Gemischten“, wie Plotin es nennt, das eben die für ihn und sein System so schwierige Vermittlung zwischen jenem höheren und göttlichen, dem Geist, und dem niederen, ungöttlichen, dem Körper übernehmen muß. So steht psychologisch betrachtet die politische Tugend nicht auf der höchsten Stufe, und ebenso wenig ethisch angesehen: das drückt Plotin dadurch aus, daß er der Gottheit diese Tugenden abspricht; und wenn er sagt, daß wir trotzdem derselben durch das Vorhandensein dieser Tugenden ähnlich werden, so heißt das: dort herrsche das durch sie erwirkte Maß, Ordnung und Regelmäßigkeit an und für sich und müsse nicht erst wie beim Menschen durch Übung und Gewohnheit erworben und im Kampf gegen die Maßlosigkeit der Begierden durchgesetzt werden [43]).

Worin besteht nun aber die höhere Tugendstufe, die die niedere in sich schließt und in sich aufnimmt? Im Anschluß an Plato nennt sie Plotin Reinigung: denn hier handelt es sich um Verähnlichung mit Gott nicht nur im negativen Sinn einer Beschränkung und Mäßigung, sondern um positives Ähnlichwerden durch völlige Befreiung vom Körper und seinen Affektionen [44]). Dieselben vier Tugendformen finden wir auch hier wie bei der politischen Tugend, aber in anderem, höherem Sinn: Tugend haben in diesem Sinn heißt den Irrwahn des Körpers nicht teilen, sondern allein thätig sein (*φρόνησις*, Einsicht); nicht den gleichen Affekten unterworfen sein wie er (*σωφροσυνη*, Besonnenheit); nicht sich vor der Trennung vom Körper fürchten (*ἀνδρεία*, Tapferkeit); Verstand und Vernunft in sich herrschen lassen ohne Widerstreben von Seiten der niederen Teile (*δικαιοσύνη*, Gerechtigkeit). Aber auch das ist noch nicht positiv genug: ohne Sünde zu sein, ist nicht das höchste Ziel, sondern — Gott zu sein; ein tugendhafter Mensch, der handelt, steht tief unter dem göttlichen Menschen, der sich über die Wolken und Nebel hier unten emporschwingt. Die Beziehung der Seele auf das Göttliche in uns, auf den Geist ist das Höchste: Blicken auf den Geist ist Weisheit und Einsicht, die auf den Geist gerichtete Wirksamkeit Gerechtigkeit, die Richtung nach innen zum Geist hin Besonnenheit, Affektlosigkeit gemäß der Verähnlichung mit dem affektlosen Geiste Tapferkeit [45]). So wird das Praktische zum Theoretischen, das so hoch über jenem steht wie das Leben des Herakles unter den Göttern über dem Schattenleben steht, das er als praktisch-sittlicher Heros neben jenem höhern führen muß [46]). Es ist notwendig, sich diese Innerlichkeit der plotinischen Moral klar zu machen:

aus ihr folgt die Unterordnung des Praktischen unter das Theoretische, in der Weise, daß jenes nur ein Mittel für dieses, dieses das Ziel von jenem ist[47]); aus ihr weiter auch die Weltfremdheit Plotins, die ihn nicht nur abhält von aller Beteiligung an Staatsgeschäften, sondern ihm sogar den abenteuerlichen Gedanken eingegeben hat, mit seinen Schülern sich aus der Welt des Handelns zurückzuziehen in eine eigene Philosophenstadt „Platonopolis“ [48]).

Echt platonisch aber und echt griechisch zugleich ist auch bei diesem letzten Vertreter hellenischer Moral die Betonung des Schönen und des Eros als eines sittlichen Faktors. Ohne sie hätten wir eine durchaus negative Moral, eine asketische Sinnenfeindlichkeit und Weltflucht: nicht nur die Verachtung der angeblichen Güter des Leibes und die Betonung ihrer Wertlosigkeit giebt von dieser Richtung Zeugnis, sondern Plotin geht sogar soweit zu erklären, daß der Weise die Vorzüge seines Leibes verringern und durch Sorglosigkeit verkümmern lassen und eine herrschende Stellung in der Welt aufgeben, ja daß er nicht einmal wünschen werde, von Krankheit und Schmerzen verschont zu bleiben[49]). Und damit stimmt eine Äußerung Porphyrs im Leben Plotins überein, wornach dieser „sich geschämt habe, daß er in einem Körper wohne“ [50]). Diese asketische Richtung der Plotinischen Weltanschauung wird nun, wie gesagt, gemildert durch die ästhetische Seite, die er der Sinnenwelt abzugewinnen weiß, und das farbenreiche Gewand, in das er seine Philosophie kleidet, versöhnt mit den ungriechischen Zügen der Sinnenflucht und Weltentfremdung. Eben an dem Schönen in der Körperwelt nämlich, darin denkt Plotin ganz wie Plato, entzündet sich die Sehnsucht nach dem himmlischen und göttlich Schönen, und darum bekämpft er auch die christlichen Gnostiker und ihren Pessimismus der Welt und ihrer Einrichtung gegenüber mit aller Entschiedenheit[51]). Den Liebhaber schöner Körper muß man nun aber lehren, nicht an Einem Gegenstand haften zu bleiben in seinem Entzücken, indem man ihm in allen körperlich schönen Dingen das Identische zeigt und ihm sagt, daß dieses von den Gegenständen verschieden ist und anderswoher kommt. So hält er es bei der körperlichen Schönheit allein nicht mehr aus, sondern eilt von dort empor zu den seelischen Schönheiten, zu den Tugenden, Wissenschaften und Gesetzen; und auch von hier steigt er weiter aufwärts zu dem Grunde des Schönen in der Seele, der Vernunft, die immer noch erst im Vorhof der Schönheit steht: hinter ihr kommt erst die letzte und höchste Stufe, das Schöne und Gute an sich; denn hier auf dieser Höhe ist beides identisch, höchstens so verschieden, daß das Schöne die Erscheinungsform des Guten ist[52]).

Dieses Urschöne zu erreichen, das ist die höchste Aufgabe des Menschen, es zu schauen, das höchste Glück, das höchste Gut. Und jetzt begreifen wir erst ganz, warum Plotin das Theoretische so hoch über das Praktische hinaushebt: das höchste Gut, die Glückseligkeit ist ein theoretischer Akt, ein Schauen, kein Handeln; und daher können selbst schöne

Thaten die Glückseligkeit eines Menschen nicht erhöhen[53]). Glücklich sein heißt vollkommen leben: für den Menschen aber liegt das vollendete, wahrhafte und wirkliche Leben in seiner geistigen Natur; der geistige Mensch also, der Tugendhafte allein lebt vollkommen, ist vollkommen glücklich. In sich findet er das Glück, alles Äußere, wozu auch der eigene Körper gehört, ist wertlos und trägt nichts bei zur Vermehrung der Glückseligkeit, sowenig als Schmerz oder Unglück oder Krankheit das Glück beeinträchtigen können; er bleibt weise und glücklich, selbst wenn, ja „um so mehr, wenn er sich im Stier des Phalaris befindet"[54]). Tugend und Glückseligkeit fallen also bei Plotin völlig zusammen; aber weil die Tugend eine rein theoretische, keine praktische ist, so kann er mit noch größerer Enschiedenheit als alle seine Vorgänger die Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit des Weisen proklamieren: er weist den Menschen völlig auf sich, weil er ihn ganz nach innen weist, weil er einer Außenwelt nicht einmal zum Handeln bedarf[55]); denn der Weise soll ja nicht handeln, sondern schauen. Daher sind auch Paradoxen wie die, daß das Glück durch die Zeitdauer nicht wachse, oder daß zwei Weise, von denen der eine im Besitz alles Naturgemäßen sei, während dem andern alles fehle, in vollkommen gleicher Weise glücklich seien[56]), bei ihm ganz selbstverständliche Sätze. Der Kulminationspunkt dieser Innerlichkeit aber, die höchste Spitze, in die sie verläuft, ist die Behauptung, daß die Bewußtlosigkeit diesem Zustand der Glückseligkeit nicht nur keinen Eintrag thue, sondern daß, wie das Bewußtsein viele Handlungen schwächer und dunkler mache, so der Zustand des Tugendhaften dann am vollendetsten sei, wenn er „nicht in Empfindung ausgegossen, sondern auf einem und demselben Punkt in sich konzentriert sei"[57]).

Aber wie kann der Mensch zur Anschauung Gottes kommen? Durch Tugend, durch Reinigung, durch Loslösung von der Leiblichkeit, — diese Antwort kennen wir schon. Der Weg wird aber auch noch näher beschrieben und damit die Art und Weise dieses Schauens genauer bestimmt. Das Gute zieht uns an durch seine Hülle, das Schöne; fürs Schöne sich begeistern können, ist daher das erste Erfordernis: musische, d. h. künstlerische, erotische, d. h. liebebedürftige Naturen sind ebenso auf dem richtigen Wege, wie der Philosoph. Dieser aber bedarf nur der richtigen Führung — zunächst der Mathematik, damit er sich an das Denken und den Glauben an das Unkörperliche gewöhne, dann der Dialektik, dieses wertvollsten Teiles der Philosophie. Denn nachdem sie dem Umherschweifen im Sinnlichen Einhalt gethan, führt sie mitten hinein in das Intelligible und treibt hier ihr Geschäft, indem sie die Lüge beseitigt und die Seele auf den Gefilden der Wahrheit weidet[58]). Und schon hier ist im Unterschied vom diskursiven und vermittelten Denken vom Schauen die Rede: es ist eine intellektuelle Anschauung, eine Vereinigung des menschlichen mit dem göttlichen *νοῦς*, das Höchste noch nicht, aber die unmittelbare Vorstufe dieses Höchsten[59]).

Dieses Höchste, zu dem sich die Seele aufschwingt, ist ihre völlige Vereinigung mit der Gottheit. Das ist überhaupt kein Denken mehr, sondern ein Schauen, wonnevolle Anschauung ohne alle Bewegung, ohne Bewußtsein sogar, ein ekstatischer Zustand also, der sich nicht näher beschreiben, der sich nur erfahren läßt, ein Trunkensein, ein Wahnsinn, potenzierte Liebeslust. Gott und die Seele berühren sich, diese geht in die Gottheit über, wird selbst zum Gott, wird völlig eins mit ihm. Es ist ein sich Zurückziehen der Seele von allem Vielen, ein absolutes sich Vereinfachen (ἅπλωσις) in dem schlechthin gestalt- und formlos Einen [60]).

Solche Momente im Leben selbst herbeizuführen ist nicht möglich; man muß ruhig warten, bis sie von selbst erscheinen, indem man sich zum Schauen rüstet, wie das Auge den Sonnenaufgang erwartet: es kommt nicht wie jemand es erwartet, sondern es kommt, wie nicht kommend; denn es wird gesehen nicht wie ein gekommenes sondern wie ein allezeit gegenwärtiges [61]).

In solchen überschwänglichen — Andeutungen mehr als Beschreibungen ergeht sich Plotin, wenn er auf diesen Silberblick des Lebens zu sprechen kommt. Daß er selbst diese höchste Wonne genossen hat, daß er also ein Ekstatiker gewesen ist, zeigen die Abschnitte, in denen er davon handelt: noch zittert gewissermaßen der Überschwang dessen in ihnen nach, was er damals empfunden. Wir wissen aber auch ausdrücklich von seinem Schüler Porphyr, daß er viermal in der Zeit, da dieser ihn kannte, jenes Ziel erreichte, „eins zu werden und sich zu nähern dem über alles erhabenen Gott" [62]).

Wenn aber dieser Zustand der „Entkörperung", um mich eines Schiller'schen Ausdrucks zu bedienen, das höchste Ziel, das Gut aller Güter, der Inbegriff aller Seligkeit ist, liegt es da nicht nahe, den Körper überhaupt wegzuwerfen, den Übergang in ein körperloses, rein geistiges Dasein zu beschleunigen und zum Selbstmord zu greifen? Plotin kommt wiederholt auf diese Frage zurück, hat auch eine eigene Abhandlung über die Berechtigung des Selbstmords geschrieben [63]), so daß man sieht, diese Konsequenz seines Systems lag nahe genug. Aber er hat diese Lösung entschieden von der Hand gewiesen, und zwar ebenfalls, auch von seinem Standpunkt aus, mit vollem Recht. Eben weil diese Stufe der Vollkommenheit hier immer nur eine momentane sein kann, weil die Seele noch nicht ganz los vom Körper, noch nicht ganz rein und frei und einfach ist, so darf der Mensch nicht voreilig den Reinigungsprozeß unterbrechen, darf, wie Plotin ebenso einfach als schön sagt, „die Seele nicht austreiben, so lange noch ein Zunehmen an Besserung möglich ist" [64]). Diese Äußerung ist überaus bezeichnend für den sittlichen Geist der Plotinischen Philosophie: nicht ein Gewaltakt, nicht leicht aufflammende und -flackernde Schwärmerei, sondern nur sittliche Arbeit führt zur Höhe hinauf, und diese Höhe selbst, die Ekstase ist „ein sittlicher Akt" [65]). Das bestätigt sich noch einmal in seiner Lehre vom Dasein nach dem Tode,

das sich verschieden gestaltet je nach dem sittlichen Verhalten des Menschen im Leben: die Schlechten ereilt im Jenseits gerechte Strafe, die Guten Lohn und Seligkeit in Gott. Wie er das im einzelnen ausführt und die Lehre von der Seelenwanderung benützt, um die verschiedenen Stufen des Guten und Schlechten und die verschiedenen Formen der Vergeltung und den Prozeß immer erneuter Reinigung und Läuterung darzustellen, interessiert uns nicht[66]); uns genügt auf die ethische Seite hingewiesen zu haben, die Plotin auch dieser Lehre abzugewinnen weiß.

Zugleich zeigt sich aber hier auch die religiöse Seite der Plotinischen Moral, die uns freilich auf Schritt und Tritt entgegengetreten ist. Das Ziel dieser Moral ist ja ein religiöses: die Vereinigung mit Gott; und der Weg dazu ist ein religiöser, sofern tugendhaft sein Gott ähnlich werden heißt. Und darum sucht und findet auch Plotin seine religiöse Befriedigung durchaus in seiner Philosophie, diese ist seine, ist die wahre Religion. Deshalb steht er auch der Volksreligion ziemlich kühl gegenüber, obgleich er sich mit ihr auseinanderzusetzen, ihre Mythen in seinem Sinn umzudeuten, ihre Götter mit seinen Mittelwesen und Dämonen zu identifizieren und teilweise auch ihren Kultus zu rechtfertigen und namentlich das Gebet und seine Wirksamkeit zu verteidigen versucht[67]). Darin unterstützt ihn die Ausdehnung des Begriffs der Magie: die ganze Welt ist ein Organismus, in dem alle die zahlreichen Kräfte zusammenstimmen; eine Sympathie und natürliche Harmonie durchzieht das Ganze und knüpft überall unsichtbare Bande und Fäden: darauf beruht der Erfolg des Gebets, das ähnlich wirkt wie bei einer angespannten Saite; wenn sie angeschlagen wird, teilt sich die Bewegung auch dem oberen Ende mit; darauf die Wirkung der Zauberformeln und sonstiger Zaubermittel, denn eben jene im All herrschende Sympathie der Liebe und ihr Gegensatz, der Haß sind die wahre Magie, sind die ersten Zauberkünstler und Hexenmeister, deren Zaubertränke die Menschen gegen einander anwenden; darauf endlich beruht auch die Möglichkeit und das Recht der Mantik und astrologischen Wahrsagung[68]).

Das alles ist der Tribut und Zoll, den Plotin seiner Zeit und ihrer Anschauung darbringt. Der Glaube an Wunder und Wunderbares aller Art, an Dämonen und den Einfluß der Gestirne auf die Gestaltung des menschlichen Lebens, an Zauberformeln und Liebestränke, an Magie und Theurgie in jeder Gestalt und Form ist die Grundvoraussetzung jener Zeit. „Nicht das Bestreiten“, sagt Kirchner[69]), „sondern das Begreifen derselben erschien als die Aufgabe der Philosophen. Die Thatsachen schienen durch die Erfahrungswissenschaft mit derselben Sicherheit festgestellt, wie für uns die Gesetze der Schwerkraft oder die Umdrehung der Erde um die Sonne“. Angesichts dessen verdient Plotin alle die Anerkennung, die ihm Kirchner zollt, im vollsten Maße, die Anerkennung, daß er „alle diese Sachen in einem so freien und großen Stil behandelt“ und, fügen wir hinzu, sowenig zur Hauptsache gemacht, daß er sie mit soviel Mäßig-

keit und Besonnenheit in den Hintergrund gerückt hat und — last not least, daß er „das obere Stockwerk", die Tugend und Vernunft davon nicht berührt werden läßt[70]). Wie relativ kritisch er sich diesen Dingen gegenüber zeigt, wie relativ frei von Phantasterei und Aberglauben er sich hält, das sieht man am besten aus seinen Nachfolgern, die ihm hierin so völlig unähnlich waren.

6. Zwar der bedeutendste von den unmittelbaren Schülern Plotins, Porphyrius ist noch leidlich nüchtern, und seinem ganzen Wesen nach mehr darauf angewiesen, das ihm von seinem Lehrer Mitgeteilte zu verarbeiten, zu sichten und zu systematisieren oder auch praktisch zu verwerten, als Neues zu schaffen. Diese seine Nüchternheit zeigt sich auch darin, daß es ihm, wie er selbst erzählt[71]), nur einmal gelungen ist, sich zu jener ekstatischen Anschauung Gottes aufzuschwingen. In der Ethik, in der er im Ganzen von der Lehre seines Meisters nicht abweicht, läßt ihn jener sein Hang zum Systematisieren vier Arten von Tugenden unterscheiden: politische, theoretische oder reinigende, seelische und noetische oder vernünftige. Während die politischen Tugenden die Affekte nur zu mäßigen vermögen (*μετριοπάθεια*), erreicht man durch die kathartischen völlige Freiheit von den Affekten, völlige Apathie, durch die wir Gott ähnlich werden[72]). Diese Stufe hat ihn besonders beschäftigt, für sie hat er vor allem gewirkt und geschrieben, und so erhält seine Moral eine überwiegend asketische Richtung, die namentlich in der Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*, über die Enthaltung von Tiernahrung, hervortritt. Das Essen und Töten der Tiere wird hier mit allen möglichen Gründen bestritten und ebenso auch Enthaltung von geschlechtlichem Genuß verlangt[73]).

Dieses Verbot, Tiere zu töten, brachte ihn aber teilweise in Gegensatz zu der Volksreligion mit ihren blutigen Opfern, während er andererseits tief religiös und vom Aberglauben seiner Zeit viel mehr erfüllt und angesteckt als Plotin, auf Dämonen und Wunder aller Art, auf Mantik und Zauberei ein weit größeres Gewicht legt als dieser[74]). Und so ist ihm denn auch Pythagoras als Wundermensch und Wunderthäter, als Prophet und Mystagoge, als Vegetarianer und Askete das Musterbild eines tugendhaften Weisen, dem er darum eine eigene Schrift gewidmet hat[75]).

Plotin war Philosoph, seine Schule eine Philosophenschule gewesen; dagegen überwiegt bei Porphyrs Schüler Jamblich ganz entschieden das religiöse Element. Er ist Theologe genug, um die Philosophie zur Begründung des polytheistischen Kultus zu verwenden und den ganzen massiven Glaubensinhalt seiner Zeit und aller Völker seiner Zeit spekulativ zu rechtfertigen. Und so begnügt er sich auch auf dem Gebiete der Ethik nicht mit den vier Tugendklassen Porphyrs, sondern fügt eine fünfte, die hieratische Tugend hinzu und drückt damit seiner Moral den priesterlichen Charakter auf, welchen er und seine ganze Lehre an sich trägt[76]). Das Wichtigste ist aber auch ihm die Reinigung der Seele von aller körperlichen Befleckung, als deren Vorstufen er die Scheidung (*κρίσις*) des Guten von

dem Schlechten und das Gericht (δίκη), die Herrschaft des Guten über das Schlechte bezeichnet[77]). Aber der Mensch und seine Kraft reicht nicht aus, diese Reinigung zu vollziehen, er bedarf dazu göttlicher Hilfe, höherer Eingebung und außerordentlicher Zeichen und Wunder[78]). Seinerseits aber versichert sich der Mensch dieses Beistands durch Gebet, Kultushandlungen und Askese. Ein Idealbild der letzteren hat er in seiner Schrift über Pythagoras und den pythagoreischen Bund entworfen, in der alles, was an Fabeln und Märchen über Pythagoras sich angesammelt hat, noch einmal zusammengefaßt wird. Und pythagoreisch ist auch die hohe Wertschätzung der Mathematik, welche den Geist vom Körperlichen abziehen und zur Tugend und sittlichen Ordnung hinführen soll[79]).

Diesem Versuch Jamblichs, den Glauben und Aberglauben seiner Zeit wissenschaftlich und spekulativ zu begründen und den Polytheismus in der Form eines maß- und schrankenlosen Synkretismus zu rekonstruieren, folgte in der Praxis der Kampf des „Romantikers auf dem Throne der Cäsaren“[80]), der Kampf des Kaisers Julian gegen das Christentum zu gunsten der alten Götter. Der Kampf mißlang, der „Galiläer“ siegte, die Götter von Hellas und Rom gingen unter. Die neuplatonische Schule aber, aus der hervor und in deren Geist und Sinn Julian jenen letzten Versuch zu gunsten des Heidentums gemacht hatte, zeigte sich noch lebensfähig und lebenskräftig genug, um in Alexandria eine Philosophin wie Hypatia[81]) hervorzubringen, mit der das Christentum nicht besser fertig zu werden wußte, als indem es sie — ermordete; und in Athen einen Proklus dazu zu begeistern, daß er alle seine Kraft daran setzte, den Neuplatonismus in die spanischen Stiefel eines Systems zu schnüren, durch das er sich den Namen des „Scholastikers unter den griechischen Philosophen“ erworben hat.

Proklus wiederholt im allgemeinen nur die Plotinischen Lehren, aber mit Hervorkehrung der theologischen Richtung, wie sie Jamblich eingeschlagen, und um so viel geistloser, als sein Philosophieren methodischer und systematischer sein will. Auch er erklärt, daß alles von Natur nach dem Guten strebe, findet somit den Mittelpunkt der Ethik in Gott[82]); und ebenso unterscheidet er verschiedene Arten von Tugenden: physische, ethische und politische auf der einen, kathartische und theoretische auf der andern Seite, und über beiden die sogenannten theurgischen[83]). Zur Erreichung des ethischen Zieles verlangt er wie Jamblich göttliche Hilfe und stellt daher neben den Enthusiasmus der Liebe, deren Ziel das Schöne, und neben Philosophie und Mathematik, deren Ziel das wissenschaftliche Ergreifen der intelligibeln Welt ist, den Glauben an die Götter, der allein zum höchsten Mysterium führen kann[84]). Dieser Glaube aber ist der Glaube und Aberglaube seiner Zeit, der für alle Kulte des Orients und Occidents, für alle Magie und Theurgie, für alle Mysterien und Mythen weit offen steht. Dagegen ist es ihm trotz dieser massiven Gläubigkeit zweifelhaft, ob die Seele jemals so ganz eins werden könne mit dem

Urwesen, daß sie in demselben auf- und untergehe[85]). So verliert er, dem doch als Neuplatoniker die mystische Einigung mit Gott das Höchste sein muß, die Selbstgewißheit und Sicherheit des Zieles. Eine Folge des pedantischen Festhaltens an der Entwicklung und Vermittlung durch eine Reihe von Stufen, die nicht übersprungen werden sollen, ist dieser Zweifel doch zugleich auch ein Zeichen der Schwäche und des Mangels an jenem idealen Schwung und Geist, der einen Plotin beseelt und beseligt hatte.

Wenn uns sein Schüler Marinus im „Leben des Proklus" erzählt, daß er als Jüngling trotz der Warnung des „großen" Plutarch, eines angesehenen neuplatonischen Schulhauptes in Athen, den strengeren Anforderungen seines Lehrers Syrian gefolgt und sich der Tiernahrung völlig enthalten habe[86]), und wenn wir damit spätere Äußerungen von ihm vergleichen, die mehr der milderen Anschauung Plutarchs entsprechen, so können wir daraus schließen, daß in der neuplatonischen Schule jener Zeit die Ansichten über die Askese auseinandergingen und auch in der Praxis eine strengere und eine laxere Richtung sich geltend machte.

Nachdem aber Proklus den Geist des Neuplatonismus in die Form seiner Triaden und Heptaden hatte bannen wollen und ihn damit vielfach ausgetrieben hatte, blieb seiner Schule nichts mehr übrig: ihre Thätigkeit beschränkte sich hinfort darauf, Kommentare zu aristotelischen und platonischen Schriften zu schreiben, die um so wertvoller sind, je weniger von ihrem Eigenen sie hinzuthun. Und auch in dem Lebensbild, das Marinus uns von seinem Lehrer Proklus entworfen hat, finden wir kaum einen neuen Zug: wie Pythagoras erscheint er als der tugendhafteste und frömmste aller Menschen, als Heiliger und Asket, als Wundermann und Wunderthäter, und was diesen Neuplatonikern als das Höchste vorkommen mochte, als Mystagog und Hierophant der ganzen Welt[87]). Darum war es kaum mehr Schade, als nun, nachdem der Marasmus der Scholastik die Schule ergriffen und zu neuem Schaffen unfähig gemacht hatte, der Kaiser Justinian im Jahre 529 durch ein Edikt das Philosophieren in Athen verbot und ihr auch äußerlich ein Ende machte. Vier Jahre zuvor hatte in Italien Theoderich der Große den letzten Vertreter der Philosophie im weströmischen Reich, den Römer Boëthius aus politischen Gründen hinrichten lassen: doch von ihm haben wir erst in der nächsten Abteilung zu reden, denn er war nicht nur Neuplatoniker, er war auch — Christ[88]).

Schluß.

Wenn wir zum Schluß noch einmal rückwärts blicken auf die verschiedenen Formen, in denen sich das ethische Bewußtsein der Griechen und Römer Ausdruck verschafft hat, so bestätigt sich zunächst, was wir zu Anfang ausgesprochen haben, daß die ethische Spekulation nur der Nie-

derschlag der Volkssitte und der allgemeinen Anschauungen ihrer jedesmaligen Zeit gewesen sei. Das zeigt sich in naiver Weise bei den vorsokratischen Philosophen, zeigt sich aber fast noch deutlicher da, wo das Gegenteil davon der Fall zu sein scheint, bei den Sophisten. Hier tritt der Bruch des Subjekts mit den objektiven Mächten des Staates und der Sitte ein, aber nicht etwa nur in der Wissenschaft und für die Wissenschaft, sondern ebenso auch in der Praxis: die Sophisten sind die Lehrer ihrer Zeit, die aber nur besser als andere den Geist ihrer Zeit erfaßten und begriffen und daher nichts anderes lehrten, als was diesem Geist der Zeit gemäß war und aus ihm heraus geschöpft wurde. Weil aber in der Praxis das nicht widerstandslos hingenommen wurde, sondern ein Kampf stattfand, in dem auf der einen Seite die auflösenden Mächte stehen, auf der andern die Freunde des Alten und des guten Alten, so tritt auch in der Wissenschaft der Sophistik ein Sokrates und Plato gegenüber; und wie sich bei Chäronea noch einmal das Griechentum aufrafft, um mit Ehren unterzugehen, so faßt Aristoteles in seiner „Politik“ noch einmal alles zusammen, was sein Volk auf dem Gebiet der Sitte und des Staatslebens geleistet, alles was es Großes und Schönes und Herrliches geschaffen und besessen hat. Wenn aber dann seine Nachfolger sich ganz losgelöst zu haben scheinen von dieser Substanz der Sittlichkeit, so hängt das damit zusammen, daß durch Alexander den Großen diese Substanz selbst aufgelöst wurde, daß an die Stelle des griechischen Volkes und seiner Stämme die ganze Menschheit, an die Stelle des nationalen Staats das kosmopolitische Weltreich getreten ist. Und so schmiegt sich auch hierin die Philosophie durchaus nur dem Bestehenden an. In der Stoa haben wir die eine, im Epikureismus die andere Seite: dort erhält der kosmopolitische Zug im Pantheismus des Systems und im Weltbürgertum der Moral seinen philosophischen Ausdruck; hier wird das Individuum, das nun keinen Halt mehr findet im nationalen Staat und darum inmitten einer ganzen großen Welt auf sich selbst gestellt und hingewiesen ist, zum absoluten Mittelpunkt des Systems — ein Zug, an dem übrigens auch die Stoa partizipiert. Im Anschluß an die Völkermischung aber, wie sie in der Schöpfung Alexanders und noch mehr im römischen Weltreich stattfand, mußte notwendig auch eine Mischung der Systeme, mußte der Eklektizismus entstehen. Diese Mischung aber führt zum Nihilismus oder zur Mystik, im Leben wie in der Philosophie. Und so entsteht hier der Skeptizismus, der ironisch oder verzweiflungsvoll fragt: was ist Wahrheit?, und dort der hilfsbedürftige Mystizismus, der durchaus entsprechend dem Denken und Fühlen der ihn umgebenden Welt auf einem unklaren Religionssynkretismus und einer abergläubischen Wundersucht sich aufbaut und verlangend seine Hand ausstreckt nach fremder Hilfe, weil er in sich selbst keine mehr findet.

Was ist nun aber bei einem solchen engen Festhalten an dem Gegebenen die Aufgabe der ethischen Wissenschaft? Jedenfalls nicht die, vorzuschreiben, was geschehen soll. Und so fehlt denn der Begriff der Pflicht den Systemen

der Griechen völlig. Zwar haben wir bei den Stoikern von Pflicht reden müssen, haben aber doch darauf hingewiesen, daß das stoische καθῆκον wesentlich verschieden sei von unserem Pflichtbegriff, wie wir ihn seit Kant zu fassen gewöhnt sind. Es handelt sich dabei um kein Sollen im Unterschied und Gegensatz zum Wollen, zur menschlichen Neigung, sondern um das natürlich Geziemende, um das Naturgemäße, um das Befolgen des uns mit dem Ganzen zusammenbindenden Naturgesetzes. Und darauf beruht eigentlich der ganze Unterschied der antiken von aller späteren Moral: nirgends ist ein Bruch da mit dem Natürlichen, die Natur wird vorausgesetzt und hingenommen, wie sie ist. Auch da, wo an die Stelle des φύσει Gegebenen ein θέσει Gesetztes tritt, bleibt doch die Natur und das Natürliche die höchste und oberste und letzte Instanz. So lange man nun den Staat als φύσει geworden, als natürlich gegeben hinnahm, so lange bedurfte es keiner anderen Gesetze für den Menschen als der staatlich-bürgerlichen. Als man aber daran zu zweifeln begann, sie entweder als willkürliche Einrichtungen kritisch zersetzte oder wenigstens neben den geschriebenen auch ungeschriebene Gesetze anerkannte, da trat an die Stelle des Bürgers der Mensch, an die Stelle des Staates die Natur des Menschen, der man nun den Maßstab für alles sittliche Handeln entnahm. Und die Frage war nur die, welche Seite des Menschen, welche Natur in ihm zur maßgebenden gemacht wurde.

Zunächst konnte es sich darum handeln, ob der Mensch als solcher, ob die allgemein menschliche Natur das Maß fürs Handeln und für die Beurteilung des Handelns abgeben solle, oder ob das einzelne Individuum mit allen seinen subjektiven Wünschen, Neigungen und Leidenschaften auf den Schild erhoben wurde, wie bei den Sophisten; handeln weiter darum, ob der Mensch als thätiger aus sich herausgehe oder als theoretischer in sich bleibe, als genießender der Lust des Augenblicks sich hingebe oder im Sehnen nach Ruhe sich auf sich selbst beschränke. Alle diese Verschiedenheiten der Auffassung aber, wie sie in den ethischen Systemen der Griechen wirklich zu Tage getreten sind, gehen auf und unter in der durch ihre ganze Ethik hindurchgehenden Eigentümlichkeit, daß die intellektuelle Seite, die Vernunft und Einsicht, λόγος und φρόνησις, Wissen und Erkennen überall und ohne Ausnahme die oberste Instanz ist, an die das Ethos jeder Zeit zu appellieren hat und von der es durchaus abhängt. Das tritt charakteristisch schon bei den allerersten und frühesten Versuchen hervor: das mathematische Denken wird bei den Pythagoreern zum Beherrschenden und Bestimmenden, die allgemeine Vernunft ist oberstes Prinzip bei Heraklit, und selbst Demokrit hat die sichtende Einsicht zur Unterscheidung und Auswahl dessen, was das wahre Glück des Menschen ausmacht, dringend nötig. Allgemeine Bildung, Wissen und Aufklärung war das Losungswort der Sophistik, und Wissen war das Prinzip der sokratischen Ethik und aller der Philosophen, die sich an sie anschlossen. Und mochte nun das Denken wie bei Plato und seinen Nachfolgern zum

Schauen der Ideen und vor allem der obersten Idee des Einen und Guten, zur intellektualen Anschauung Gottes selbst werden, oder mochte es wie bei Aristoteles auf dem realen Boden des praktischen Verstandes bleiben und sich darauf beschränken, Richtung gebend einzugreifen ins praktische Leben und Handeln, immer steht doch die dianoetische Tugend über der ethischen, und für Stoiker, Skeptiker und Epikureer fällt der Weise zusammen mit dem Tugendhaften. Angesichts dieses naturalistischen und zugleich intellektualistischen Charakters der griechischen Moral kann es in ihr, wie gesagt, keine Pflicht im modernen Sinn des Worts geben. Neigung und Pflicht fallen hier immer schon von selbst zusammen; es gilt niemals, die natürlichen Neigungen und Triebe auszurotten und zu negieren, sondern höchstens sie zu leiten und durch Vernunft zu regeln und zu mäßigen; und dabei arbeiten sich Einsicht und Natur gegenseitig in die Hände und kommen einander auf halbem Weg entgegen, da ja die Natur an sich schon die Richtung auf das Gute hat, die ihr die Vernunft erst geben und deutlich machen soll. So erscheint denn auch das Böse nur als Irrtum, und es bedurfte erst der ganzen Entfaltung seiner Macht in einer entarteten Zeit und lasterhaften Gesellschaft, um dasselbe als etwas Positives erkennen zu lassen; und dann wußte die Moral erst recht nichts mit ihm anzufangen: das viel gebrauchte Bild vom Arzt und den Kranken zeigt, wie sie über die naturalistische Betrachtung desselben doch nicht hinauskam.

Darum giebt es trotz gewisser Anläufe und obgleich manche Konsequenzen dahin drängen, z. B. bei Plato, auf griechischem Boden keine rein negative, keine sinnenfeindliche Moral. Die Stoa negiert die Affekte, aber nicht die Triebe; diese sind vielmehr auch hier der an sich gute Stoff, dem nur eine ethische Form zu geben ist. Und sogar in der teilweise unter fremden, nicht griechischen Einflüssen aufgekommenen asketischen Richtung der mystischen Ethik haben wir gerade bei dem Hauptvertreter dieser religiösen Moral, bei Plotin eine echt griechische Freude am Natürlichen und natürlich Schönen gefunden, die ihn den Pessimismus und die Weltfeindlichkeit der christlichen Gnostiker ausdrücklich bekämpfen läßt.

Angesichts dieses naiven Sicheinsfühlens der griechischen Ethik mit der Natur, der eigenen wie der fremden, das Ich umgebenden Natur und ihren Gesetzen und Antrieben verliert auch die Frage nach der Willensfreiheit für sie ihren Wert: sie wird für die griechische Psychologie, unter Umständen auch für die Metaphysik, aber niemals für die Ethik eine Frage von Bedeutung. Es gilt hier, was Schiller, über naive und sentimentalische Dichtung, von dem moralischen Handeln des Realisten sagt: „die Antriebe seines Willens sind zwar in rigoristischem Sinne weder frei genug, noch moralisch lauter genug, weil sie etwas Anderes als den bloßen Willen zu ihrer Ursache und etwas Anderes als das bloße Gesetz zu ihrem Gegenstand haben; aber es sind ebensowenig blinde und materialistische Antriebe, weil dieses Andere das absolute Ganze der Natur, folglich etwas Selbständiges und Not-

wendiges ist." Das Denken als Richtung gebend für die Neigungen und Triebe appelliert nicht erst an den Willen, sondern ist jederzeit von selbst schon als das ἡγεμονικόν, als die oberste Macht im Menschen anerkannt, und der charakteristische Satz für diese Anschauung ist das sokratische Wort, daß niemand freiwillig Böses thue. Darum ist es möglich und zugleich überaus bezeichnend für diese Seite der griechischen Ethik, daß die einzigen, die von einer Pflicht reden, die Stoiker nebenbei die entschiedensten Gegner der Willensfreiheit gewesen sind, während diese sonst im allgemeinen von den griechischen Philosophen vorausgesetzt wird: jenes ist möglich, weil wie gesagt der Wille für die Ethik überhaupt kaum in Betracht kommt; das beweisen auch die Auseinandersetzungen des Aristoteles über diesen Punkt. Und wenn auch die Tugendübung und moralische Gewöhnung von den mehr realistischen Vertretern der griechischen Ethik in ihrer Wichtigkeit erkannt und gefordert werden, so liegt der große Wert, den sie auf die Erziehung legen, doch vor allem darin, daß sie die Tugend als Wissen für lehrbar halten.

Natürlich kann es auf diesem Boden zu eigentlich sittlichen Konflikten im Menschen überhaupt nicht kommen, die griechische Sittlichkeit ist keine im Sturm und Kampf errungene, keine mühsam erstrittene, der man auch nachträglich noch die Wunden und Narben ansieht, sondern es ist von vorn herein eine harmonische und schöne, ein natürliches Kunstwerk, eine kunstvolle Ausgestaltung des natürlich Gegebenen. Selbst der stoische Weise hat nicht zu kämpfen, sondern was er ist, das ist er; seine Apathie duldet keine Mühe und keinen Kampf, keinen Schmerz und keine Wunden. Und so ist denn die Harmonie und das Maß geradezu das Grundprinzip der ganzen griechischen Moral. Das gilt ebenso von ihrer allerfrühesten Form bei den Pythagoreern, wie von dem klassischen Zeugen der griechischen Ethik und der griechischen Sittlichkeit, von Aristoteles, der ja Maß und Mitte zum Kriterium aller Tugend und alles Tugendstrebens gemacht hat; und selbst noch in die weltflüchtige Moral der Mystik leuchtet die Sonne der griechischen Harmonie und Schönheit erfreulich herein, so daß sie doch immer noch eine natürliche und schöne bleibt.

Und das führt uns auf den ästhetischen Charakter der griechischen Moral, den man ihr so oft zum Vorwurf gemacht hat. Wir haben darüber schon gesprochen: wenn man damit sagen will, daß dem Griechen die Ethik aufgegangen sei in der Ästhetik und er um den Preis des Schönen auch das Unsittliche in den Kauf genommen habe, so ist das wenigstens für das griechische Ethos in seiner besten Zeit entschieden falsch. Richtig aber ist, daß Ethik und Ästhetik sich noch nicht geschieden und getrennt haben wie bei uns, daß das Gute immer auch zugleich schön, die Sittlichkeit eine Art Kunstfertigkeit und ihre Vollendung ein Kunstwerk sein muß; und darum ist der Begriff der καλοκἀγαθία eigentlich der spezifisch griechische Ausdruck für das sittlich Gute. Die schöne menschliche Persönlichkeit in freier Natürlichkeit ist das Ideal der ganzen

griechischen Ethik; dem gegebenen Stoff des natürlichen Menschen den Stempel des Geistes aufzudrücken und ihn in einer dem Stoff durchaus angepaßten und diesem keinerlei Gewalt thuenden Weise zum schönen Kunstwerk um- und auszugestalten, das ist ebenso wie im Gebiete des künstlerischen Schaffens die Aufgabe auch des sittlichen Handelns.

Als Realist fragt der Grieche aber jederzeit auch: „wozu eine Sache gut sei?", und so wird die ästhetische Richtung seiner Ethik gemildert durch die praktische Seite derselben: das Gute ist ihm identisch mit dem Nützlichen, und neben die Tugend tritt als wichtigster Begriff der der Glückseligkeit. Auch das sind Züge, die allen Systemen gemeinsam sind, und darum wird ja die griechische Ethik so gerne mit dem Namen „Eudämonismus" abgethan. Aber schon diejenigen unter ihnen, welche Tugend und Glückseligkeit ganz zusammenfallen und diese in jener aufgehen lassen oder doch völlig von ihr abhängig machen, sollten uns davor bewahren, ohne weiteres vom Eudämonismus der griechischen Moral zu reden und damit irgend welchen Gedanken des Vorwurfs zu verbinden. Das Ziel aller griechischen Moral ist die Glückseligkeit, darüber läßt sich allerdings nicht streiten; es hängt dies in erster Linie damit zusammen, daß fast alle ihre Vertreter einer oft bis ins Kleine und Kleinliche gehenden Teleologie huldigen. Aber als letztes Ziel menschlichen Strebens die Glückseligkeit aufzustellen, das ist noch lange kein verwerflicher Eudämonismus, sondern ist einfach real und wahr gedacht; denn sie ist nun einmal das Ziel des Menschen. Und deshalb mußte die ethische Reflexion in ihren ersten Anfängen schon mit Notwendigkeit darauf kommen. Nun ist es aber teilweise einer im griechischen Charakter liegenden Naivität, teilweise einem hochgespannten philosophischen Idealismus zuzuschreiben, daß dieses Ziel sofort als das allerhöchste gefaßt, daß von einer absoluten und vollkommenen Glückseligkeit geredet wurde, unbekümmert darum, ob eine solche für den Menschen überhaupt möglich sei. Naiv ist dies, weil es so natürlich ist. Denn der Mensch möchte und will vollkommen glücklich sein. Ideal aber ist es, weil es die empirische Wirklichkeit überfliegt und ein unmögliches Verlangen ist; denn der endliche Mensch kann nie unendlich und vollkommen glückselig werden. Es ist bezeichnend, daß davon nur wenige der griechischen Moralisten, wie die Cyrenaiker und in ganz klarer Weise eigentlich nur Aristoteles ein Bewußtsein gehabt haben, während nicht nur Plato und die Stoiker, sondern ebenso auch Epikur und die Skeptiker das schlechthinige und absolute Glück suchen, und höchstens durch reale Erwägungen sich zu dieser oder jener Fassung ihres Ideals bestimmen lassen. So bekommt durch den Begriff der Glückseligkeit als des höchsten Gutes und Zieles alles menschlichen Strebens die griechische Moralphilosophie den idealen Charakter, den sie fast durchweg hat und der selbst den Systemen der Lust nicht ganz abgeht. Und darauf beruht einerseits ihre Stärke, denn dieser ideale Zug hebt und adelt jedes System; aber es liegt darin auch ihre Schwäche, denn dadurch gerät sie in Ge-

fahr, den festen Boden unter ihren Füßen zu verlieren, und vielfach Idealgestalten ohne Fleisch und Blut zu konstruieren, wie wir das beim stoischen Weisen sehen. So wird der Realist zum Idealisten, die empirische Moral wird spekulativ, und es ist bezeichnend, daß beim — sit venia verbo! — griechischsten aller griechischen Ethiker, bei Aristoteles dies am wenigsten, bei den oft recht ungriechisch aussehenden Stoikern dies am meisten der Fall ist.

Wie aber die Glückseligkeit im einzelnen bestimmt wird, das hängt doch jederzeit wieder ab von dem realen und natürlichen Boden, auf dem das betreffende System steht. Bald mehr praktisch bald mehr theoretisch, bald mehr sinnlich bald mehr geistig, bald mehr positiv bald mehr negativ; jetzt Ruhe begehrend und Genuß verlangend und jetzt in Thätigkeit und Bewegung bestehend: welche von diesen Formen und Gestalten sie annimmt, das hängt ab von der Zeit, in welcher der Philosophierende lebt, von dem Stamm, dem er angehört, von den politischen Zuständen vor allem, die ihm Arbeit und thätiges Mitein- und Angreifen oder ruhige Zurückgezogenheit wünschenswert erscheinen lassen, und endlich auch von der Individualität, von den Fähigkeiten und Neigungen des Philosophen selbst.

Und eben das hat natürlich auch Einfluß auf die Gestaltung der speziellen Ethik und angewandten Moral, die daher neben vielfach verwandten Zügen doch immer wieder eigenartig ausgeführt ist in den verschiedenen Systemen. Zeit und Ort, Stammesangehörigkeit und politische Gesinnung, Parteistellung und persönliche Individualität entscheiden oft weit mehr als die Konsequenz des Systems, wie sich der einzelne die Gestaltung des Staates denkt, in dem er sittlich gut werden soll und kann, wie er sich zur Frage nach der Beteiligung am Staat und am Familienleben, zur Religion und dem Glauben seiner Volksgenossen und überhaupt zu den einzelnen sittlichen Fragen des Lebens verhält, und ob er auf diese speziellen Vorschriften der Moral größeres oder geringeres Gewicht legen und näher auf sie eingehen soll. Für uns aber wird — und das ist das bleibend Wertvolle daran — gerade dadurch das ethische System zu einem Spiegelbild seiner Zeit, und darum bedarf es oft nur noch kurzer Hinweisung auf bekannte Erscheinungen, auf bestehendes Recht und bestehende Sitte, auf Gesetz und Religion, kurzer Ergänzung aus Dichtern und Künstlern, aus Historikern und Rednern, um das Bild zu einem die Sitte und Sittlichkeit des ganzen griechischen Volkes oder eines einzelnen griechischen Stammes umfassenden werden zu lassen.

Wenn wir bei alledem nur von den Griechen gesprochen haben, so kommt dies daher, daß ja die Römer keine eigene und ihnen eigentümliche ethische Wissenschaft geschaffen haben. Doch haben sie ihrem scharf ausgeprägten Charakter entsprechend die überkommenen Systeme vielfach umgestaltet und ihnen den Stempel ihres Wesens aufgedrückt. Die ästhetische Färbung der Moral geht auf römischem Boden durchaus verloren und an ihre Stelle tritt eine entschieden praktische Haltung derselben; das *καλόν*

hört auf eine Rolle zu spielen, hier handelt es sich nur um das honestum, die καλοκἀγαθία weicht der römischen gravitas, das Ideale tritt zurück hinter das Reale; der Staat, als dessen Bürger der Grieche ein sittlich guter Mensch und eine in ihrer Freiheit schöne Persönlichkeit wird, raubt in Rom dem Einzelnen seine Individualität, appelliert aber dafür an seine Kraft, an seinen Willen, und so tritt hier die Willensseite, die die griechische Theorie vernachläßigt, in der Praxis mächtig hervor: auf der Willenskraft seiner Bürger ruht die Kraft des römischen Staates. Damit hängt zusammen, daß Rom so recht eigentlich der Boden wurde für den Eklektizismus, da ja hier wenig Wert gelegt wurde auf die feineren Unterschiede der Theorie, und hängt weiter zusammen die Vorliebe für die Stoa, welche trotz ihres Determinismus mehr als alle anderen griechischen Schulen Ansprüche machte an den Willen und an die Stärke ihrer Anhänger.

Um aber die verschiedenen Erscheinungsformen der römischen Ethik zu verstehen, vergesse man nicht, daß ethisches Denken und Reflektieren in einer Zeit Eingang in Rom gefunden hat, in der das national Römische bereits vielfach zersetzt und durchdrungen ist von fremdem, besonders griechischem Geist und Wesen. Von römischer Sitte und Sittlichkeit giebt daher die römische Ethik scheinbar kaum Zeugnis, die spezifisch römischen Züge in ihr sind selten und oft tief versteckt oder nur leise angedeutet; aber allerdings da sind sie, das Römische zeigt sich oft schon in dem an die Stelle des griechischen Ausdrucks tretenden lateinischen Wort, zeigt sich an der Hervorkehrung praktischer und politischer Motive, an der Vorliebe für Beispiele, wie sie dem gesunden Menschenverstand einleuchten, und vor allem an der Auswahl der Philosopheme und Reflexionen, die dem Eklektizismus besonders behagen und aus Gründen der Allgemeinverständlichkeit oder der größeren Brauchbarkeit fürs Leben sich ihm empfehlen.

Aber zum Untergang der griechischen Ethik hat das Römertum jedenfalls beigetragen. Schon durch Alexander den Großen ist die griechische Sitte und Sittenlehre kosmopolitisch geworden und hat als Sauerteig die übrige Welt durchdrungen. Aber unter ihm und seinen Nachfolgern beginnt bereits auch die Gegenwirkung, die dann im römischen Weltreich stärker und stärker wird: das Fremde dringt umgestaltend ein ins Griechentum. Und wenn dieses noch Jahrhunderte hindurch stark genug war, es in immer neuen Formen sich zu assimilieren und anzueignen, so beweist das allerdings für die innere Kraft des griechischen Geistes. Selbst die religiöse Wendung der Philosophie, die der Hellenismus in Alexandria nahm, konnte nur im römischen Weltreich eine solche Bedeutung gewinnen, daß sich noch einmal ein System von der Bedeutung des neuplatonischen aufbaute; sie war aber freilich auch ein Zeichen der Ermattung, der Verzweiflung. Der natürliche Mensch, wie er war, hielt sich nicht mehr für stark genug, um als natürlicher zugleich ein guter Mensch zu werden, er bedurfte dazu übernatürlicher Mittel und göttlicher Beihilfe; die Welt, die ihn umgab, schien ihm nicht mehr schön und gut genug, um in ihr das

Ziel zu erreichen; es galt daher, sie zu verlassen und zu einer jenseitigen Welt seine Zuflucht zu nehmen; diese aber ließ sich nur erreichen durch jenen wunderbaren Zustand der Ekstase, in den sich liebe- und geistestrunkene Naturen wie Plotin leicht, nüchterne Menschen wie Porphyr nur sehr schwer zu versetzen vermochten; und Epigonen wie Proklus zweifelten gänzlich an dieser mystischen Einigung der endlichen Seele mit der unendlich transcendenten Gottheit. Allein das Griechentum hatte keine Religion, die hinüberführen konnte von einer diesseitigen zu einer jenseitigen Welt; sollte also die Religion helfen, die faktisch einmal eingetretene Trennung und Spaltung zu überbrücken und eine Aufgabe zu lösen, die die griechische Philosophie deshalb nicht lösen konnte, weil sie diesen Bruch nie ganz vollziehen durfte und konnte und wollte, und ihn darum auch nie ganz vollzogen hat, so war ja eine höhere Erscheinungsform derselben bereits da, als die des absterbenden Griechentums, es war das jugendkräftige Christentum. Und auch das fand im römischen Weltreich denselben fruchtbaren Boden, auf dem es gedeihen, wachsen und siegen konnte. Die Ethik der Griechen und Römer ist zu Ende, an ihre Stelle tritt die christliche Moral.

Anmerkungen.

Anmerkungen zu Capitel 1.

1) Zu S. 6. Ueber Saranyû als identisch mit der griechischen Erinys s. vor allem M. Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, II. Bd. S. 446 ss. Er hält für die Grundbedeutung die Morgenröte, während A. Kuhn die Sturmwolke darunter versteht. Den Uebergang von dieser seiner Fassung zur ethischen deutet Müller a. a. O. S. 474 an. Und bei den Griechen finden wir dann von Anfang an die Beziehung der Erinyen auf sittliche Verhältnisse, cfr. Ilias IX, 454. 572. XV, 204. Od. XV, 234, cfr. auch Preller, griech. Mythologie (3. Aufl. v. Plew) 1. Bd. S. 648 ss.

2) Zu S. 6. Preller a. a. O. S. 344.

3) Zu S. 7. Am bezeichnendsten ist wohl Ilias VI, 234 ss., wo in fast humoristischer Weise von Glaukos gesagt wird, daß ihm Zeus *φρένας ἐξέλετο*, weil er mit Diomedes seine goldenen statt dessen eherner Waffen tauschte.

4) Zu S. 7. Wie dies K. G. Helbig, Die sittlichen Zustände des griechischen Heldenalters 1839 und vor allem Schömann im 1. Band seiner griech. Altertümer, in dem Abschnitt über „das homerische Griechenland" gethan haben; cfr. auch die Einleitung zu Fäsi's Ausgabe der Ilias 6. Auf. 1879. S. 7 s. Wenn dieser freilich meint, in III, 441 ss. zeige sich eine rohe und niedrige Ansicht über das Geschlechtsverhältnis, so hat er den Zweck dieser Erzählung nicht verstanden.

5) Zu S. 7. Wovon sich nicht nur bei Achill, sondern auch sonst Spuren und Züge finden, namentlich in dem häufig vorkommenden Totschlag und seiner etwas leichten Sühne durch die Entrichtung einer Buße an die Angehörigen des Ermordeten; cfr. darüber Schömann a. a. O. S. 48 ss. Weiter denke man an Odysseus und Iros, Od. XVIII, 100 ss. Und endlich gehört hieher auch die naive Frage an Fremde, ob sie etwa Seeräuber seien, wonach die Beraubung wenigstens von Angehörigen nicht befreundeter Völker nicht für etwas Unehrenhaftes gegolten haben kann; cfr. dazu Thukyd. I, 5, 2 und Sext. Empir. Hypot. III, 214: *καίτοι εἰ ἄτοπον ἦν τὸ λῃστεύειν, οὐκ ἂν οὕτως αὐτοὺς φιλοφρονησάμενος διὰ τὸ ὑποπτεύειν μὴ ἄρα τοιοῦτοί τινες εἶεν.* — Züge von Roheit finden sich übrigens als Überreste aus früheren Zeiten auch in historischer Zeit noch in profanen und religiösen Gebräuchen und Überlieferungen. Ich erinnere nur an die Spuren von Menschenopfer und an die Sitte des Ordals (Soph. Antig. v. 264 s.).

6) Zu S. 8. Il. II, 212: *ἀμετροεπὴς ἐκολῴα.* v. 220: *ἔχθιστος δ' Ἀχιλῆι μάλιστ' ἦν ἠδ' Ὀδυσῆι.*

7) Zu S. 8. Die Monogamie ist Regel; nur Priamos, kein Grieche, sondern ein Trojaner hat zwei Frauen. Und Stellen wie Od. I, 433. Il. IX, 448 ss. beweisen, daß die häufig genug vorkommende Sitte, Sklavinnen zu Konkubinen zu machen, wenigstens nicht als

ein sittlich durchaus unverfängliches Verhältnis angesehen wurde. Hektor und Andromache, Odysseus und Penelope geben uns einen hohen Begriff von ehlichem Glück und ehlicher Treue und von der Würde der Frauen in den ritterlichen Zeiten Homers.

8) Zu S. 8. Schömann a. a. O. S. 43: „Daß die Sklaven *οἰκῆες* genannt werden, darf man wohl mit Recht als eine mildernde, gleichsam euphemistische Bezeichnung des Verhältnisses betrachten, womit denn auch die einzelnen Andeutungen über dieses im Einklang stehen. Denn von harter, drückender, geringschätziger Behandlung der Sklaven findet sich kein Beweis, der Abstand zwischen ihnen und den Freien ist keine weite Kluft, der persönliche Wert wird auch in ihnen vielfach anerkannt, wie denn einigen selbst das ehrende Beiwort der göttliche nicht versagt wird".

9) Zu S. 8. Ganz besonders charakteristisch hiefür sind die Klagen des Achill in der Unterwelt Od. XI, 487 ss. und Ilias XVII, 445 ss. XXI, 464 (wo auch das Beiwort *δειλοί* zu bemerken ist). Wenn Nägelsbach in seiner „homerischen Theologie" (2. Aufl. von Autenrieth) Angesichts solcher Stellen S. 374 sagt: „Das Lied, das Göthe dem Harfner in den Mund legt: Ihr laßt den Armen schuldig werden 2c., ist der klarste und tiefste Ausdruck der schließlichen Verzweiflung, zu welcher der homerische Mensch gelangen muß, wenn er das verführende, satanische Element in der Gottheit mit jener wenigstens möglichen Erbarmungslosigkeit derselben kombiniert", so ist es kaum mehr nötig, diese Ansicht zu widerlegen. Der Schlußpassus zeigt zur Genüge die Quelle der Befangenheit, aus der diese schiefe Anschauung hervorgegangen ist.

10) Zu S. 8. *δαμασίμβροτος*, Plut. Agesil. cap. 1.

11) Zu S. 9. Cic. Cato m. 18, 63: Lysandrum . . . dicere aiunt solitum, Lacedaemonem esse honestissimum domicilium senectutis; nusquam enim tantum tribuitur aetati, nusquam est senectus honoratior. quin etiam memoriae proditum est, cum Athenis ludis quidam in theatrum grandis natu venisset, magno consessu locum nusquam ei datum a suis civibus; cum autem ad Lacedaemonios accessisset, qui, legati cum essent, certo in loco consederunt, consurrexisse omnes illi dicuntur, et senem sessum recepisse.

12) Zu S. 9. *γυναικοκρατία*, Plut. Lycurg. c. 14.

13) Zu S. 12. Plutarch, Ages. c. 15 führt ein Wort von Erasistratos an: *εἰσὶ δημοσίᾳ μὲν Λακεδαιμόνιοι βελτίονες, ἰδίᾳ δὲ Ἀθηναῖοι.*

14) Zu S. 13. Thukyd. II, cap. 35—41. Einige Sätze hieraus zu zitieren, kann ich mir nicht versagen. cap. 37: *ἐλευθέρως δὲ τά τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονήν τι δρᾷ, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μέν, λυπηρὰς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προστιθέμενοι. ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε ἀεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσι.* cap. 40: *φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.* ibid.: *διαφερόντως γὰρ δὴ καὶ τόδε ἔχομεν ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι· ὃ τοῖς ἄλλοις ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει.* cap. 41: *ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι καὶ καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλεῖστ' ἂν εἴδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὔταρκες παρέχεσθαι.*

15) Zu S. 13. Aristoph. Nub. 1055 s.:

ἐγὼ δ' ἐπαινῶ.
εἰ γὰρ πονηρὸν ἦν, Ὅμηρος οὐδέποτ' ἂν ἐποίει u. s. w.

cfr. über diese Frage die Abhandlung von J. Suter, Die Unfehlbarkeit Homers und der Kampf gegen dieselbe. Winterthur 1875.

16) Zu S. 13. Aristoph. Nub. 961 ss. Die Uebersetzung ist von J. G. Droysen, Leipzig 1869.

17) Zu S. 14. Ilias XX, 232—235. Ueber die Sache cfr. M. H. E. Meier in d. allg. Encyklopädie von Ersch u. Gruber III, 9, S. 147 ss. Artikel: Päderastie. Auch Wohlrab über Knabenliebe und Frauenliebe im plat. Symposion, in Fleckeisen, neue Jahrbücher Bd. 119, S. 673 ss.

18) Zu S. 15. Plutarch, Solon c. 20, med.: *οὐ γὰρ ἐβούλετο μισθοφόρον οὐδ' ὤνιον εἶναι τὸν γάμον, ἀλλ' ἐπὶ τεκνώσει καὶ χάριτι καὶ φιλότητι γίνεσθαι τὸν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνοικισμόν.*

19) Zu S. 15. Plut. ibid. c. 21, med.: *ἐπέστησε δὲ καὶ ταῖς ἐξόδοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς πένθεσι καὶ ταῖς ἑορταῖς νόμον ἀπείργοντα τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόλαστον.* — Solche uns unbegreiflich und unerträglich scheinenden Eingriffe der Gesetzgebung in das Leben des Einzelnen kamen vielfach vor. Athen. (ed. Meineke) X, c. 33 erzählt, daß in Lokri mit dem Tod bestraft worden sei, wer ohne Vorschrift des Arztes unvermischten Wein getrunken habe.

20) Zu S. 15. Plut. ibid. c. 21, init.: *ὁ κωλύων τὸν τεθνηκότα κακῶς ἀγορεύειν.*

21) Zu S. 15. cfr. Athen. IV, c. 64. VI, c. 46. XIII, c. 21.

22) Zu S. 15. Schömann a. a. O. Bd. 1, S. 537. Dagegen sagt er S. 539 von der Tragödie, ihre Wirkung dürfen wir uns „in sittlicher und religiöser Hinsicht nicht eben allzugroß vorstellen". Das eben bestreite ich.

23) Zu S. 15. Z. B. Bd. 2 (2. Aufl. 1865) S. 426: „Mit großartigem Freimut vertrat Aristophanes die höchsten Interessen des Staates und eiferte nicht nur gegen den Sittenverfall, indem er die alte und die moderne Erziehung der Athener einander gegenüberstellte, sondern griff auch die Demagogie, wie sie seit Perikles' Tod in Athen sich entwickelt hatte, und namentlich die Politik Kleons in ihrem Kerne an". cfr. auch S. 576 s., S. 268 s.

24) Zu S. 16. Man verstehe mich hier und im Folgenden recht: ich rede nicht von der sittlichen Wirkung der Religion auf das Volk, obwohl auch diese nicht ganz fehlte, sondern umgekehrt vom Einfluß des sittlichen Geistes, wie er im Volk lebte, auf die Gestaltung der religiösen Vorstellungen. Nur zu leicht nimmt man auch in andern Religionen das erstere für dieses letztere.

25) Zu S. 17. Und zwar Herodot sogut als Äschylos: Dies gegen W. Hoffmann, Äschylos und Herodot über den *φθόνος* der Gottheit, im 15. Jahrg. des Philologus 1859. S. 224—266, der leugnen möchte, daß bei Herodot dem göttlichen *φθόνος* menschliche *ὕβρις* entspreche, und ihn bei diesem Historiker für „einen eifersüchtigen Egoismus nach menschlichem Muster" erklärt.

26) Zu S. 18. Livius XLV, 28: (Paulus) Iovem velut praesentem intuens motus animo est. itaque haud secus quam si in Capitolio immolaturus esset, sacrificium amplius solito apparari iussit.

27) Zu S. 18. Athenaeus XIII, c. 84.

28) Zu S. 18. cfr. darüber auch Lübke, Grundriß der Kunstgeschichte (2. Aufl. 1864) S. 147.

29) Zu S. 18. Athen. XIII, c. 59.

30) Zu S. 20. K. F. Hermann's Kulturgeschichte der Griechen und Römer. Göttingen 1857. 1. Teil S. 100 s. Er ist freilich sehr ungerecht gegen die Jonier, wenn er ihre „Sinnlichkeit" der dorischen „Idealität" gegenüberstellt, und es ist mindestens einseitig, wenn er die Dorier als die „ersten Träger des griechischen Volksgeistes der klassischen Zeit" bezeichnete.

Anmerkungen zu Capitel 2.

1) Zu S. 21. Lange Zeit vielfach unterschätzt, scheinen mir die vorsokratischen Systeme neuestens umgekehrt ihren Nachfolgern gegenüber zu hoch gestellt von E. Dühring kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart; und einigermaßen wenigstens auch von A. Lange, Geschichte des Materialismus.

2) Zu S. 21. Etwas derart hat auch E. Feuerlein, die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, Bd. 1, S. 44 angedeutet. Daß er aber den Erweis dafür, daß „das Bewußtsein damals über den ganz auf der Substanz der Sitte gegründeten Standpunkt der sieben Weisen hinausgeschritten" sei, erbracht habe, wird sich nicht behaupten lassen; auch nimmt er selber diese Behauptung alsbald wieder halb und halb zurück.

3) Zu S. 21. Wie das Nägelsbach a. a. O. Abschnitt 5 und 6 gethan, der den armen Homer in das Prokrustesbett christlich-dogmatischer Begriffe zu legen versucht hat. Und auch Rambohr, zur homerischen Ethik (Programm des Johanneums zu Lüneburg I, 1865. II, 1867) hat es nach Nägelsbach's Vorgang nicht ganz vermieden, mit Begriffen zu operieren, die Homer fremd sind. Das zeigt ja schon der Titel seiner Arbeit.

4) Zu S. 21. Die bemerkenswertesten Stellen dieser Art sind: Ilias IX, 256 (*φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων*). v. 312 s. (*ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλησιν, ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσὶν, ἄλλο δὲ εἴπῃ*). v. 341 s. (*ἐπεὶ ὅστις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων, τὴν αὐτοῦ φιλέει καὶ κήδεται*). XV, 203 (*στρεπταὶ μέν τε φρένες ἐσθλῶν*). Odyssee VI, 182 ss. (*οὐ μὲν γὰρ τοῦγε κρεῖσσον καὶ ἄρειον, ἢ ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον ἀνὴρ ἠδὲ γυνή*). v. 207 s. (*πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε, δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε*), cfr. VII, 165. IX, 270 s. XIV, 57. XVII, 485 ss.; weiter VIII, 546 s. (*ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνός θ' ἱκέτης τε τέτυκται ἀνέρι, ὅστ' ὀλίγον περ ἐπιψαύῃ πραπίδεσσιν*). v. 585 s. (*ἐπεὶ οὐ μέν τι κασιγνήτοιο χερείων γίγνεται, ὅς κεν ἑταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἰδῇ*). IX, 34 s. (*ὣς οὐδὲν γλύκιον ἧς πατρίδος οὐδὲ τοκήων γίνεται*). XVIII, 141 s. (*τῷ μή τίς ποτε πάμπαν ἀνὴρ ἀθεμίστιος εἴη, ἀλλ' ὅ γε σιγῇ δῶρα θεῶν ἔχοι, ὅττι διδοῖεν*). Auch Ilias VI, 146 (*οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν*) und die Allegorie von den *λιταί*, die der *ἄτη* nachhinken (Il. IX, 502—512) gehören hieher; endlich noch Ilias II, 204 s. (*οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς*) u. XII, 243 (*εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης*).

5) Zu S. 21. *ἔργα καὶ ἡμέραι* v. 289 s.:

τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι.

6) Zu S. 21. Uebrigens ist die Arbeit auch bei den homerischen Helden durchaus nicht verpönt, cfr. z. B. Odyssee XXIII, 189. Ilias VI, 314. Nur darf man nicht soweit gehen, wie Oncken, die Staatslehre d. Aristoteles II, S. 76 ss., der „von der vollen Ebenbürtigkeit des gesammten Arbeitslebens im Haushalt der Gesellschaft jener Tage (Homers), von einer Achtung vor seinen geistigen und sittlichen Elementen, einem Verwachsensein desselben mit allen Idealen" redet.

7) Zu S. 21. *ἔργ. κ. ἡμέρ.* v. 299: *ἐργάζευ.* v. 309: *καί τ' ἐργαζόμενος πολὺ φίλτερος ἀθανάτοισιν.* v. 311: *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.* v. 303 ss.: *τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες, ὅς κεν ἀεργὸς ζώῃ* etc.

8) Zu S. 22. *ἔργ. κ. ἡμέρ.* v. 174 ss.:

μηκέτ' ἔπειτ' ὤφειλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι
ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.
νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἦμαρ
παύσονται καμάτου καὶ ὀϊζύος, οὐδέ τι νύκτωρ
φθειρόμενοι. cfr. darüber Preller-Plew, griechische Mythologie, 3. Aufl. Bd. I, S. 67 ss.

9) Zu S. 22. cfr. ἔργ. κ. ἡμέρ. v. 371: *καί τε κασιγνήτῳ γελάσας ἐπὶ μάρτυρα θέσθαι.*

10) Zu S. 22. s. Bernhardy, Grundriß der griech. Literatur, 2. Teil, 1. Abtlg., III. Aufl., S. 286 s.

11) Zu S. 22. ἔργ. κ. ἡμέρ. v. 299 s.: Arbeite, *ὄφρα σε λιμὸς ἐχθαίρῃ, φιλέῃ δέ σ' ἐϋστέφανος Δημήτηρ.* cfr. v. 308. Weiter v. 333—335: *ἀμοιβή* von Seiten des Zeus. v. 342: *τὸν φιλέοντ' ἐπὶ δαῖτα καλεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν ἐᾶσαι.* v. 353 s.: *τὸν φιλέοντα φιλεῖν, καὶ τῷ προσιόντι προσεῖμεν· καὶ δόμεν ὅς κεν δῷ, καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῷ.*

12) Zu S. 22. ἔργ. κ. ἡμέρ. v. 213 ss.: *ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης μηδ' ὕβριν ὄφελλε· ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ· οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς ῥηϊδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς ἐγκύρσας ἄτῃσιν· ὁδὸς δ' ἑτέρηφι παρελθεῖν κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσα· παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.*

13) Zu S. 22. Anders Ed. Zeller, die Philosophie der Griechen, 1. Teil, 4. Aufl., S. 92 s.

14) Zu S. 22. Besonders in dem Abschnitt ἔργ. κ. ἡμέρ. v. 707—764.

15) Zu S. 23. Deswegen geht aber doch J. Flach zu weit, wenn er in den Prolegomena der Göttling'schen Hesiodausgabe, S. XXXIII sagt: „Haec omnia sunt antiqua proverbia diversorum temporum". Der Beweis dafür: „quod quaedam sunt minus liberalia, quaedam popularem spirant superstitionem, indignam poeta liberali" würde ja ebenso wie gegen die Autorschaft, so auch gegen die Aufnahme solcher Sprichwörter in die Sammlung sprechen. Vor allem aber, den Eindruck eigentlicher Sprichwörter — „proverbia popularia" — macht kaum ab und zu einmal einer der Verse. Dagegen leugne ich natürlich das Vorhandensein zahlreicher späterer Zusätze und Einschiebsel nicht.

16) Zu S. 23. Der *αἶνος βασιλεῦσιν*, ἔργ. κ. ἡμέρ. v. 202—212 „von höchst altertümlichem Klang", wie Bernhardy a. a. O. richtig sagt.

17) Zu S. 23. *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν*, Phocyl. fr. 17 (Bergk, poetae lyrici graeci, p. II) und Theognis (ibid.) v. 147 mit dem Zusatz: *πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών.* cfr. auch v. 255. 465. (Die Uebersetzung der Stellen ist von J. A. Hartung, d. griech. Elegiker.)

18) Zu S. 23. Phocyl. fr. 12: *πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι.* Theogn. v. 219 s.: *μηδὲν ἄγαν ἄσχαλλε ταρασσομένων πολιητέων, Κύρνε, μέσην δ' ἔρχευ τὴν ὁδὸν ὥσπερ ἐγώ.* v. 335 s.: *μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· πάντων μέσ' ἄριστα· καὶ οὕτως ἕξεις, Κύρν', ἀρετήν, ἥντε λαβεῖν χαλεπόν.* cfr. v. 401. 331. Weiter v. 461: *μή ποτ' ἐπ' ἀπρήκτοισι νόον ἔχε, μηδὲ μενοίνα, χρήμασι, τῶν ἄνυσις γίνεται οὐδεμία.* v. 1171 ss.: *γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἄριστον ἀνθρώποις· γνώμη πείρατα παντὸς ἔχει· ὦ μάκαρ, ὅστις δή μιν ἔχει φρεσίν, ἦ πολὺ κρείσσων ὕβριος οὐλομένης λευγαλέου τε κόρου ἐστι· κακὸν δὲ βροτοῖσι κόρος, τῶν οὔτι κάκιον· πᾶσα γὰρ ἐκ τούτων, Κύρνε, πέλει κακότης.* cfr. auch v. 657 s. u. 614 (letzteres politisch).

19) Zu S. 24. Theogn. v. 425—428:

πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου.
φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι,
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

cfr. auch v. 731—42 mit den Schlußworten: *νῦν δ' ὁ μὲν ἔρδων ἐκφεύγει, τὸ κακὸν δ' ἄλλος ἔπειτα φέρει.* v. 341—350. v. 167 s.: *ὄλβιος οὐδεὶς ἀνθρώπων, ὁπόσους ἠέλιος καθορᾷ.* cfr. v. 615 s. 646 s.

20) Zu S. 24. Theogn. v. 73 s.: πρῆξιν μηδὲ φίλοισιν ὅλως ἀνακοίνεο πᾶσιν· παῦροί τοι πολλῶν πιστὸν ἔχουσι νόον. cfr. v. 75 s. 645 s.

21) Zu S. 24. οἱ κακοί und οἱ ἀγαθοί daneben freilich auch seltener in rein moralischer Bedeutung. Umgekehrt δειλός und ἐσθλός häufiger ethisch als politisch, cfr. den Index in der Theognis-Ausgabe von J. Sitzler, Heidelberg 1880.

22) Zu S. 24. cfr. dazu namentlich Theogn. v. 31—38. 43—68. 101—112. 183—192. Damit hängen wohl auch die scharfen Worte zusammen, die Theognis gegen die Ueberschätzung des Geldes spricht: v. 699—718 (πλήθει δ' ἀνθρώπων ἀρετὴ μία γίνεται ἥδε πλουτεῖν). v. 621 s. 931 s.

23) Zu S. 24. Theogn. v. 973—978:

οὐδεὶς ἀνθρώπων, ὃν πρῶτ' ἐπὶ γαῖα καλύψῃ
εἴς τ' Ἔρεβος καταβῇ, δώματα Περσεφόνης,
τέρπεται οὔτε λύρης οὔτ' αὐλητῆρος ἀκούων,
οὔτε Διωνύσου δῶρ' ἐσαειράμενος.
ταῦτ' ἐσορῶν κραδίην εὖ πείσομαι, ὄφρ' ἔτ' ἐλαφρὰ
γούνατα καὶ κεφαλὴν ἀτρεμέως προφέρω.

Nägelsbach würde darin freilich einen Beweis der „schließlichen Verzweiflung" sehen. Als Beleg für das ungebrochene sittliche Bewußtsein cfr. auch v. 447—452; für den frischen Lebensmut v. 757—768. 789—792. 531 s. 1068. Eine Mischung pessimistischer und hoffnungsfreudiger Stimmung v. 1135—1150.

24) Zu S. 24. Diese vv. 1231—1389 rühren freilich kaum von Theognis her, aber bezeichnend ist jedenfalls die Anfügung derselben an die Sprüche des Dichters.

25) Zu S. 24. Solon fr. 8 (Bergk a. a. O.): τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται. fr. 16: γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει. cfr. fr. 13, v. 71—76.

26) Zu S. 24. Plutarch, Solon, cap. 20, in: (νόμος) ὁ κελεύων ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει μηδετέρας μερίδος γενόμενον.

27) Zu S. 24. Solon, fr. 15: πολλοὶ γὰρ πλουτεῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται· ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμειψόμεθα τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεί, χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

28) Zu S. 24. Solon, fr. 14: οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροὶ πάντες, ὅσους θνητοὺς ἠέλιος καθορᾷ, wo πονηροί soviel ist als: „von Leiden gedrückt"; vor allem aber in der bekannten Erzählung Herodot I, 30—33, besonders die Worte: διέδεξε ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν.

29) Zu S. 24. Solon, fr. 26: ἔργα δὲ Κυπρογενοῦς νῦν μοι φίλα καὶ Διονύσου καὶ Μουσέων ἃ τίθησ' ἀνδράσιν εὐφροσύνας. cfr. fr. 23. 25.

30) Zu S. 24. Solon, fr. 4, v. 32 s.: ὡς κακὰ πλεῖστα πόλει δυςνομία παρέχει, εὐνομία δ' εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει.

31) Zu S. 25. Solon, fr. 6: δῆμος δ' ὧδ' ἂν ἄριστα σὺν ἡγεμόνεσσιν ἕποιτο,
μήτε λίην ἀνεθεὶς μήτε πιεζόμενος. cfr. auch fr. 5.

32) Zu S 25. Diogenes Laert. I, 40: Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς. cfr. auch Plutarch, Solon, c. 3, fin: τοῖς δὲ ἄλλοις (außer Thales) ἀπὸ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς τοὔνομα τῆς σοφίας ὑπῆρξεν.

33) Zu S. 25. So könnte das Wort des Bias: οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί, wenigstens in dieser Fassung, und ebenso dasjenige des Thales: εὐδαιμονίαν ἄρχοντος νομίζειν, εἰ ἐτελεύτησε γηράσας κατὰ φύσιν, aus dem Gedankenkreise der Stoiker stammen. Die Zitate entnehme ich Mullach, fragmenta philosophorum Graecorum, B. I, S. 212 ss.

34) Zu S. 25: μηδὲν ἄγαν wird dem Pittakus und Solon zugeschrieben;

Thales: *μέτρῳ χρῶ.* Pittakus und Chilon: *μὴ ἐπιθύμει ἀδυνάτων.* Bias: *νόσος ψυχῆς τὸ τῶν ἀδυνάτων ἐρᾶν.* Solon: *θυμοῦ κράτει.* Pittakus: *ἡδονῆς κράτει.* Chilon: *ἐγκράτειαν ἄσκει.* Thales: *κακὸν ἀκρασία.* Kleobulos: *μέτρον ἄριστον*, cfr. auch sein Wort: *τοῖς σοφοῖς τὸ μέτριον ὁ νόμος δέδωκεν.*

35) Zu S. 25. Pittakus: *φίλει τὴν παιδείαν.* Thales: *βαρὺ ἀπαιδευσία*, und auf die Frage: *τίς εὐδαίμων; ὁ τὸ μὲν σῶμα ὑγιής, τὴν δὲ τύχην εὔπορος, τὴν δὲ ψυχὴν εὐπαίδευτος.* Kleobulos: *πολυμαθῆ, μὴ ἀμαθῆ.* cfr. auch Periander: *μελέτη τὸ πᾶν.*

36) Zu S. 25. *γνῶθι σαυτόν* bei Chilon und Pittakus, bekanntlich auch als Inschrift auf dem Giebelfeld des Apollotempels zu Delphi zu Ehren des Gottes, der das Ideal maßvoller und schöner Besonnenheit war.

37) Zu S. 25. Periander: *πᾶσιν ἄρεσκε*, und ähnlich Bias: *ἀστοῖσιν ἄρεσκε πᾶσιν, ἐν πόλει αἴκε μένῃς· πλείσταν γὰρ ἔχει χάριν· αὐθάδης δὲ τρόπος πολλάκι δὴ βλαβερὰν ἐξέλαμψεν ἄταν.* Im Zusammenhang damit hat das bekannte Wort des Solon: *ἔργμασιν ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἁδεῖν χαλεπόν* (Bergk, fr. 7) natürlich den Sinn, daß es eine Aufgabe für die Gutgesinnten sei, nach diesem „allen gefallen" zu streben; anders dagegen schon Theognis, v. 799—804, namentlich die Worte: *οὐδὲ — Ζεὺς — θνητοῖς πᾶσιν ἁδεῖν δύναται.*

38) Zu S. 25. Pittakus: *κτῆσαι καλοκαγαθίαν.* Bias: *ἐς τὸ ἔσοπτρον ἐμβλέψαντα δεῖ, εἰ μὲν καλὸς φαίνῃ, καλὰ ποιεῖν, εἰ δὲ αἰσχρός, τὸ τῆς φύσεως ἐλλιπὲς διορθοῦσθαι τῇ καλοκαγαθίᾳ.*

39) Zu S. 25. *νόμοις πείθου*, bei Solon, Pittakus und Chilon.

40) Zu S. 26. Z. B. *παρακαταθήκας ἀπόδος* bei Pittakus (man erinnere sich übrigens an das von Kant in der Analytik der praktischen Vernunft gebrauchte Beispiel) oder bei demselben: *τὸν φίλον κακῶς μὴ λέγε μηδ' εὖ τὸν ἐχθρόν· ἀσυλλόγιστον γὰρ τὸ τοιοῦτον.*

41) Zu S. 26. cfr. von ihm das Wort: *ὕβριν μίσει*, oder gar: *δημοκρατία κρεῖττον τυραννίδος.*

42) Zu S. 26. Als solchen kennzeichnet ihn die bekannte Geschichte von dem Dreifuß, der nach dem Ausspruch des delphischen Orakels dem Weisesten gebührte und nun (nach der Fassung bei Diog. Laert. I, 28) von Thales an bei allen sieben Weisen umhergegangen sei, bis er schließlich *μετὰ τὴν περίοδον πάλιν Θαλῇ* gegeben wurde.

43) Zu S. 26. Simplic. Comm. in Arist. Phys. fol. 6 a. (bei Mullach a. a. O. S. 240): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταὐτὰ (ταῦτα?) γίγνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

44) Zu S. 26. Diog. Laert. VIII, 15: *μέχρι δὲ Φιλολάου οὐκ ἦν τι γνῶναι Πυθαγόρειον δόγμα· οὗτος δὲ μόνος ἐξήνεγκε τὰ διαβόητα τρία βιβλία.*

45) Zu S. 26. Von C. Schaarschmidt, die angebliche Schriftstellerei des Philolaus und die Bruchstücke. Bonn 1864, gegen Böckh, Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken. Berlin 1819.

46) Zu S. 26. Böckh a. a. O. S. 184: „das Sittliche, obgleich bei den Pythagoreern praktisch, asketisch und politisch ausgebildet, scheint bei ihnen überhaupt (?) und vorzüglich bei Philolaos dem Physischen noch untergeordnet gewesen zu sein, wenn es auf eine wissenschaftliche Erkenntnis ankam; und es möchte in dem Philolaischen Werke nur hier und da etwas dergleichen an physische Sätze angeschlossen gewesen sein, wie die Lehre von der Unzulässigkeit des Selbstmords".

47) Zu S. 26. Zeller a. a. O. S. 261, Anm. 3. S. 341, Anm. 4, gegen Böckh a. a. O. S. 163 ss.

48) Zu S. 26. Was wir von ethischen Lehren des Philolaos wissen, findet sich

bei Platon Phaedon 61, D. E. 62, B. u. Gorgias 493, A. Denn wenn Schaarschmidt a. a. O. S. 5 ss. im Eifer des Gefechts die Gorgiasstelle (und Phaed. 62) nicht auf Philolaos bezogen wissen will, so geht er hierin, wie immer man sonst über seinen Angriff urteilen und seine Gründe billigen mag, entschieden zu weit. Denn sein Hauptgrund, der ironische Ton passe nicht auf die von Plato hochgeehrten Pythagoreer, ist eine petitio principii. Waren damals, als Plato den Gorgias schrieb, diese schon von ihm hochverehrt? Und ist der Ton der Stelle wirklich „nichts weniger als ehrenvoll" für den τῶν σοφῶν τις? Mir scheint im Gegenteil, die liebenswürdige Ironie der Worte paßt viel eher für Philolaos als für „einen der Sophisten", von denen Plato, im Gorgias wenigstens, ganz anders zu sprechen pflegt. Daher glaube ich in dieser Frage, die ja mit der nach der Echtheit der Fragmente nichts zu schaffen hat, Böckh (a. a. O. S. 23 u. S. 184 ss.) Recht geben zu müssen. Zeller a. a. O. S. 418, A. 5 läßt die Sache unentschieden. P. Schuster in den Nachträgen zu seinem Heraklit meint, der τις τῶν σοφῶν sei Heraklit; er dürfte aber dafür kaum Zustimmung gefunden haben.

49) Zu S. 26. Daß sich das Gedicht selbst nicht für ein Werk des Pythagoras ausgeben will, beweist ja v. 47, wo der Dichter schwört: ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν, d. h. bei Pythagoras.

50) Zu S. 27. Mullach, fragmenta phil. Graec. B. I, S. 410 ss. unter Berufung auf Diog. Laert. VIII, 7 — eine Stelle, aus der sich alles, weil nichts beweisen läßt.

51) Zu S. 27. Es handelt sich um v. 70: ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς. Mit diesem aor. I: ἀπολείψας hat es sich nun Mullach entschieden zu leicht gemacht. Denn daß diese Form einmal von Euripides gebraucht worden sei, hat er zu der Stelle nicht zu erweisen vermocht. Dagegen sind die sonstigen Gründe gegen das Gedicht — von Zeller a. a. O. S. 269, es sei „farblos und unzusammenhängend" und von Bernhardy a. a. O. II, 1. S. 563 s.: „trocken, trivial, ohne Zusammenhang, mechanisch aneinandergereiht" — Geschmacksurteile, die nichts beweisen; und wenn Bernhardy sagt: „an Pythagoras erinnern die Verse weder in Gedanken noch in Symbolen und bildlichem Vortrag", so wäre zu fragen, woher er denn die Schreibweise des Philosophen kenne, abgesehen davon, daß ja das Gedicht selbst kein Werk des Pythagoras sein will. Dagegen ist die Thatsache, daß nicht nur die angeführte Schwurformel v. 47, sondern auch v. 54 schon frühe (Chrysipp bei Gellius VI, 2) bekannt gewesen ist, ein gewichtiger Grund für die Echtheit des Ganzen; und darum liegt meines Erachtens die Entscheidung der Frage lediglich in v. 70, wo ich statt ἀπολείψας vorschlagen möchte: ἀπαμείψας, dessen simplex z. B. bei Sophokles, Philokt. v. 1262 vom Scholiasten durch καταλιπών erklärt wird und sich in dieser Bedeutung überhaupt nicht selten bei den Tragikern und bei Plato findet. Gerade die ungewöhnliche Composition mit ἀπο, während sonst nur das Medium ἀπαμείβεσθαι vorkommt, könnte Schuld sein an der Corruptel ἀπολείψας. Was sonst gegen sprachliche Einzelheiten vorgebracht wird, hat Mullach a. a. O. genügend entkräftet und beseitigt.

52) Zu S. 27. Z. B. a. a. O. S. 427: „Die wissenschaftliche Ausbildung ihrer Ethik ist nicht über die dürftigsten Versuche hinausgekommen". S. 428: „Die Ethik blieb bei den Pythagoreern, so gut wie bei den übrigen vorsokratischen Philosophen, populäre Reflexion". S. 431: „Die wissenschaftliche Fassung dieser (ethischen) Lehren ist weit hinter ihrer praktischen Bedeutung zurückgeblieben"; cfr. auch S. 433 ss.

53) Zu S. 27: A. a. O. S. 427.

54) Zu S. 27: So auch Heyder, Ethices pythagoreae vindiciae. Erlangen 1854. S. 8: infitias iri nequit, talem numerorum usum non necessario rerum naturalium, in quibus explicandis primarius et proprius eorum usus est, finibus

contineri, sed posse eos etiam ad ea, quae naturam superant, ad res divinas, ad animos moresque hominum conferri. Uebrigens kann ich mit Heyder trotz vielfacher Uebereinstimmung keineswegs überall und durchweg einig gehen.

55) Zu S. 27. Arist. Ethic. Nic. II, 5. 1106, b, 29: *τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου.*

56) Zu S. 27. Aristot. Metaph. I, 5. 986, a. 22: *ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.*

57) Zu S. 27. Diog. Laert. VIII, 33, auf Grund der Angaben des Alexander Polyhistor: *τήν τ' ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.* Damit cfr. Aristot. Metaph. I, 5, 986, a. 3: *καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.* Wenn also nach Arist. Harmonie und Zahl dasselbe sind, so ist kein Grund abzusehen, warum nicht auch die Tugend und die Gesundheit von den Pythagoreern Harmonie genannt worden sein sollte. Hat somit der Satz des Diog. keine inneren Gründe gegen sich, so ist die „Unzuverlässigkeit des Zeugen" (Zeller a. a. O. S. 428, Anm. 1) kein entscheidender Grund dagegen, wie das übrigens auch Zeller selbst ausspricht. Heyder a. a. O. S. 12: Diogenes Alexandrum, haud spernendum testem secutus.

58) Zu S. 27. Zeller a. a. O. S. 427 s. Heyder freilich will in der That (§ IV de Pythagoreorum principiis ethicis) zu viel damit anfangen: er legt unter, nicht aus.

59) Zu S. 28: Arist. Magna Mor. I, 1. 1182, a. 11: *πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὀρθῶς δέ· τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων, οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.* cfr. auch Metaph. XIII, 4. 1078, b. 21.

60) Zu S. 28: Diog. Laert. VIII, 33: *φιλίαν τ' εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα,* womit man vergleiche ibid. § 10: *εἰπέ τε πρῶτος, ὥς φησι Τίμαιος, κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα. καὶ,* fährt er fort, *αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἕν.*

61) Zu S. 28: resp. der Verfasser der Magna Moralia; denn die Frage über die Echtheit dieser Schrift ist für unsere Stelle von sehr geringem Gewicht (anders Zeller a. a. O. S. 433 und Heyder a. a. O. S. 10, A.); sie stammt doch jedenfalls aus der Zeit vor der fabrikmäßigen Fälschung neupythagoreischer Schriftsteller. Zuzugeben ist einzig, daß Arist. nicht *Πυθαγόρας* geschrieben hätte, sondern: *οἱ Πυθαγόρειοι*; seine Schüler waren so gewissenhaft nicht.

62) Zu S. 28. Auch *ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον* nannten sie sie; Alexander zu Metaph. I, 5. 985, b. 26: *τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην.* Dazu noch ibid.: *γάμον δὲ ἔλεγον τὸν πέντε.* Jener Begriff des *ἀντιπεπονθός* erinnert an das homerische *παλίντιτα, ἄντιτα ἔργα.*

63) Zu S. 28. So Zeller von seinem Standpunkt aus ganz konsequent a. a. O. S. 427. Dagegen ist es von Heyder nicht ebenso konsequent, sondern ein unberechtigtes Eintragen moderner Kritik, wenn er a. a. O. S. 12, Anm. sagt: Pauca illa, quae de singulis virtutibus ad nos pervenerunt Pythagoreorum dicta, velut iustitiam esse numerum quadratum, parum faciunt ad propositum nostrum. Hoc vero et ex illis ipsis effatis apparet, Pythagoreos, ad numeros cuncta revocantes, ut in physicis et metaphysicis, ita in ethicis in devia deflexisse. Aber in der Physik und

Metaphysik läßt man es doch als bemerkenswerte, wissenschaftliche Konsequenzen gelten, warum nicht auch in der Ethik?

64) Zu S. 28. In der schon angeführten Stelle aus Alexander zur Metaph. (Anm. 62) fährt dieser fort: *τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον, ἐπεὶ πρῶτος ὢν τετράγωνος εἰς ἴσα διαιρεῖται καὶ ἔστιν ἴσος, δὶς γὰρ δύο· οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος στερεὸς* (*τετράγωνος*, Bonitz) *ἀπὸ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ' αὐτὸν γενομένου.*

65) Zu S. 28. cfr. den Schwur *ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως*, carm. aur. v. 47 s.

66) Zu S. 28. Umsoweniger, da in der, Anm. 59 angeführten Stelle des Arist. die ganze Methode verworfen wird. Wozu da Einzelnes anführen? Ein Beispiel genügte zur deductio ad absurdum.

67) Zu S. 28. Zeller a. a. O. S. 427. Ich stimme hier vielmehr Heyder bei, der a. a. O. S. 7 sagt: Pythagoreos, dum cum numeris et decretis metaphysicis initia ethica coniungunt, moralis disciplinae auctores extitisse invito Zellero contendimus.

68) Zu S. 29. So vor allem Arist. Ethic. Nic. I, 4. 1096, b. 5: *τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν.* Auch ich glaube mit Zeller a. a. O. S. 433, Anm. 2, daß Heyder's Auslegung der Worte (a. a. O. S. 11: sequitur ex hoc loco, Pythagoreos seriem quamdam bonorum composuisse) nicht richtig ist. Aber einen Beweis dafür, daß jene Tafel der Gegensätze nach der Ansicht des Aristoteles einen vorwiegend ethischen Sinn hatte, giebt die Stelle doch; das gegen Zeller, der a. a. O. meint, „die Ethik sei von ihnen nur ganz vereinzelt und oberflächlich berührt" worden. — Zweifelhafter ist die speziell ethische Deutung des Satzes Arist. Metaph. XII, 7. 1072, b. 30: *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥςπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.* Schleiermacher hat freilich Unrecht, wenn er sagt: „ethisch ist der Ausspruch gewiß, weil die Gesinnung nur ist in ihren Werken, und mit ihnen zugleich". Aber daß das Ethische in diese Anschauung von der Unvollkommenheit der *ἀρχή* hereinspielt, darüber läßt sich andererseits doch kaum streiten, und die Möglichkeit einer ethischen Deutung giebt selbst Zeller zu, wenn er sagt, a. a. O. S. 349: jene Behauptung habe sich vielleicht „auf die Stellung des Guten in der Tafel der Gegensätze" bezogen, obgleich mir gerade diese Beziehung als wenig wahrscheinlich erscheint. — Endlich das Philolaosfragment bei Stob. ecl. I, 490 (Böckh 11): *καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην*, welches einen Zusammenhang zwischen ihrer Ethik und ihrer Kosmologie voraussetzt. Heyder schließt daraus, im Zusammenhalt mit einer Stelle bei Clemens Alex. Strom. II, p. 417: *Πυθαγόραν δὲ ὁ Ποντικὸς Ἡρακλείδης ἱστορεῖ τὴν ἐπιστήμην τῆς τελειότητος τῶν ἀρετῶν τῆς ψυχῆς εὐδαιμονίαν εἶναι παραδεδωκέναι*, a. a. O. S. 17: Pythagoreos, si modo de summo bono inquisiverunt, id non in virtute positum, sed in sapientia perfecta existimasse; cfr. auch Böckh a. a. O. S. 102 s. Allein die Clemensstelle enthält jedenfalls nichts Altpythagoreisches, weshalb Zeller a. a. O. S. 428 mit Recht ihre Benützung durch Heyder tadelt, und das Philolaosfragment selbst steht und fällt mit der ganzen Schriftstellerei desselben, wird daher von uns ebenfalls besser bei Seite gelassen, zumal ja gerade der Clemensstelle und ihrer Unechtheit ein Beweis gegen das Philolaosfragment entnommen werden kann. Die Unterscheidung von *σοφία* und *ἀρετή* kann, so scheint mir, in dieser Weise wenigstens nicht altpythagoreisch sein; cfr. auch Schaarschmidt a. a. O. S. 31. Zeller a. a. O. S. 409. Anm. 1 scheint dagegen die Stelle für echt zu halten.

69) Zu S. 29. So stimme ich Heyder bei in seinen Worten a. a. O. S. 13: Harmonia per universum intenta et diffusa non tantum pro principio physico est habenda, sed etiam pro morali et habet ea vinculum quoddam, quo res naturales et ethicae coniungantur, ohne mich seiner Begründung anzuschließen: ipsae rationes mathematicae non sunt mere mathematicae, sed symbolicam Pythagorei iis tribuerunt vim; cfr. auch a. a. O. S. 7.

70) Zu S. 29. Dahin gehört der aus Arist. Ethic. Nic. in Anm. 68 besprochene Satz von der *συστοιχία τῶν ἀγαθῶν*.

71) Zu S. 29. Zeller a. a. O. S. 324: „welche hierin mit dem Volksglauben übereinstimmten". Abgesehen von der Frage nach der Priorität dieser Anschauung, stimmten sie doch jedenfalls nur deshalb darin mit dem Volksglauben überein, weil es in ihr System paßte. Denn dem Volksglauben gegebenen Falls auch entgegenzutreten, haben bekanntlich die vorsokratischen Philosophen niemals schwer genommen.

72) Zu S. 29. Arist. Metaph. I, 5. 985, b. 23: *ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς φήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως.*

73) Zu S. 29. So neben andern namentlich W. Windelband in der geistreichen, wenn auch vielleicht zu scharfsinnigen Abhandlung „über die verschiedenen Phasen der Kant'schen Lehre vom Ding an sich", Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., I. Jahrg., Heft 2.

74) Zu S. 29. Darüber cfr. Anm. 51.

75) Zu S. 29. carm. aur. v. 37 s.: *μὴ δαπανᾶν παρὰ καιρόν, ὁποῖα καλῶν ἀδαήμων· μηδ' ἀνελεύθερος ἴσθι· μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον.*

76) Zu S. 29. Z. B. Jamblichi de Pythagorica vita lib. 72. 80 s.

77) Zu S. 30. v. 1 ss.: *ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεοὺς νόμῳ ὡς διάκεινται τίμα καὶ σέβου ὅρκον, ἔπειθ' ἥρωας ἀγαυούς, τούς τε καταχθονίους σέβε δαίμονας, ἔννομα ῥέζων*, und v. 70 s.: *ἢν δ' ἀπολείψας* (*ἀπαμείψας*, Anm. 51) *σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, ἔσσεαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.*

78) Zu S. 30. Zeller a. a. O. S. 423 mit Recht: dieses „Dogma erscheint überhaupt nicht als ein Bestandteil der pythagoreischen Philosophie, sondern als eine Tradition der pythagoreischen Mysterien, die mit dem philosophischen Prinzip der Pythagoreer in keinem wissenschaftlichen Zusammenhang steht".

79) Zu S. 30. Zeller, der diese pythagoreische Lehre — zunächst nach Böckh a. a. O. S. 181 — wohl mit Recht auf orphische Überlieferungen zurückführt, läßt es im Weiteren unbestimmt, ob dieselbe nach Griechenland zugleich mit dem Volke eingewandert oder im 7. Jahrhundert aus Aegypten dorthin verpflanzt worden oder endlich ohne geschichtlichen Zusammenhang bei den Griechen neu sich gebildet habe (a. a. O. S. 58 s.). Doch wohl das Erste.

80) Zu S. 30. Dahin gehört das bei Platon Gorg. 493 über Philolaos Gesagte; cfr. Anm. 48.

81) Zu S. 30. cfr. Diog. Laert. VIII, 8 (und 21): *φησὶ δὲ καὶ Ἀριστόξενος τὰ πλεῖστα τῶν ἠθικῶν δογμάτων λαβεῖν τὸν Πυθαγόραν παρὰ Θεμιστοκλείας τῆς ἐν Δελφοῖς.*

82) Zu S. 30. carm. aur. v. 1—3. 48 s. 61 ss.

83) Zu S. 30. Stobaeus Eclog. II, 64. 66: *Σωκράτης, Πλάτων ταὐτὰ τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεοῦ*, und *Πυθαγόραν δὲ εἰπεῖν· ἕπου θεῷ.* Wie weit

freilich die Auszüge des Stobäus *ἐκ τῶν Ἀριστοξένου Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων* benützt werden dürfen, ist fraglich.

84) Zu S. 30. Z. B. carm. aur. v. 16. 25 s. 30 s. 33 s.

85) Zu S. 30. carm. aur. v. 40—44: *μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι, πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων λογίσασθαι ἕκαστον· πῆ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη; ἀρξάμενος δ' ἀπὸ πρώτου ἐπέξιθι· καὶ μετέπειτα δειλὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσεο, χρηστὰ δέ, τέρπευ.* cfr. Diog. Laert. VIII, 22.

86) Zu S. 30. Zu diesem Dorismus der Pythagoreer gehören Vorschriften wie die über die Freundschaft (Jambl. de Pyth. vita 101 s. und das bekannte *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*), über die Erziehung der Knaben für den Staat (Stob. Floril. II. 43, 49., freilich nach Aristoxenos), über die tägliche Einrichtung ihres Lebens (Jambl. a. a. O. 96 ss.) u. dgl. m. Übrigens verweise ich auf Zeller a. a. O. S. 288—302, dessen trefflichen Ausführungen über den pythagoreischen Bund und seine Bedeutung ich nichts hinzuzufügen wüßte. cfr. auch K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. Bd. 1. S. 50 ss.

87) Zu S. 31. Die Ordnung der Philosophen wird in einer Geschichte der Ethik teilweise eine andere sein dürfen, als in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie.

88) Zu S. 31. Empedoclis carmina (bei Mullach a. a. O. I, 1 ss.) v. 442—447. 13 s. 451 (denn die Worte *κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε* gehen doch eher auf das wirkliche Bohnenessen als auf das Abstimmen in der Volksversammlung).

89) Zu S. 31. Weil Empedokles in seiner Naturphilosophie weit mehr von den Eleaten und von Heraklit abhängig ist als von den Pythagoreern, steht seine Ethik, in der er diesen letzteren folgt, mit seiner Philosophie in so gar keinem Zusammenhang.

90) Zu S. 31. *φιλότης* und *νεῖκος* v. 80 s.

91) Zu S. 31. Arist. Metaph. I, 4. 984, b, 32: *ἐπεὶ δὲ καὶ τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρόν, καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἑκάτερον ἑκατέρων αἴτιον τούτων. εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν· ὥστ' εἴ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ' ἂν λέγοι καλῶς, εἴπερ τὸ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἴτιον αὐτὸ τἀγαθόν ἐστι καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν.*

92) Zu S. 31. Z. B. Empedoclis carm. v. 17—21; cfr. auch Zeller a. a. O. S. 732 s.

93) Zu S. 31. Emped. carm. v. 417 s.

94) Zu S. 31. Xenophanis carminum et dictorum reliquiae (bei Mullach a. a. O. S. 101 ss.) fr. 7: *πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί, καὶ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα, κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.*

95) Zu S. 31. ibid. fr. 21: *ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πιὼν ἀναφαίνει ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ μένος ἀμφ' ἀρετῆς. οὔτε μάχας διέπειν Τιτήνων οὐδὲ γιγάντων οὐδὲ τὰ Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων ἢ στάσιας, φλεδόνας, ταῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι· θεῶν δὲ προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν.*

96) Zu S. 31. ibid. fr. 25: *οὐκ ἴση πρόκλησις αὕτη, ἀσεβεῖ πρὸς εὐσεβῆ:* so stellt Mullach die Worte her aus Arist. Rhetor. I, 15. 1377, a, 19. Ob Arist. wörtlich zitiert hat, ob wir also einen Vers vor uns haben oder nicht, ist für die Sache selbst ziemlich unerheblich.

97) Zu S. 31. Ibid. fr. 20: *ἀφροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυδῶν, ὄφρα τυραννείης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς, ἤιεσαν εἰς ἀγορὴν παναλουργέα φάρε'*

ἔχοντες οὐ μείους ἤπερ χίλιοι ὡς ἔπιπαν αὐχαλέοι, χαίτησιν ἀγαλλόμενοι χαριέσσης, ἀσκητοῖς ὀδμὴν χρίμασι δευόμενοι.

98) Zu S. 31. Ibid. fr. 19, bes. die vv.: ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη. ἀλλ' εἰκῆ μάλα τοῦτο νομίζεται οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.

99) Zu S. 32. In den Worten Simplic. Phys. 9 (bei Zeller a. a. O. I, S. 530): καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδὲς ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν, kann ich keine Hindeutung auf Seelenwanderung oder Präexistenz finden. Es ist eben ein poetisch gefärbter Ausdruck für „sterben und geboren werden", wie das auch Zeller, nur nicht bestimmt und ausschließlich genug, anerkennt.

100) Zu S. 32. cfr. die von P. Schuster, Heraklit von Ephesus (in den Acta soc. philol. lips. ed. Ritschl, Tom. III. 1873) S. 57, Anm. 3 zitierte Stelle von Sext. Emp. VII, 7: ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου, εἰ μὴ μόνον φυσικός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος. cfr. auch Diog. Laert. IX, 12. 15: seine Schrift handle nach Diodotos οὐ περὶ φύσεως ἀλλὰ περὶ πολιτείας. Das ist freilich zu viel gesagt; es aber „ungereimt" zu nennen — Zeller a. a. O. S. 666 —, ist wohl etwas zu scharf geurteilt.

101) Zu S. 32. Der Satz läßt sich in seiner ursprünglichen Fassung kaum mehr herstellen, aber so etwa muß er gelautet haben: ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη (bei Schuster fr. 54 — freilich von ihm etwas anders gewendet und recht ungeschickt übersetzt) neben dem ähnlichen (fr. 55): οὗ γῆ ξηρή, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. cfr. Zeller a. a. O. S. 643, Anm. 2.

102) Zu S. 32. fr. 53 (ich zitiere die Heraklit'schen Fragmente stets nach Schuster).

103) Zu S. 32. Die Ausführungen Schuster's, der dies leugnet und im Gegenteil behauptet, Heraklit habe alles Gewicht auf die sinnliche Wahrnehmung gelegt, haben mich nicht zu überzeugen vermocht. Der Philosoph lehrt nicht, wie Schuster a. a. O. S. 27 will: „die Sinne sind zuverlässig; aber freilich gehört dazu auch eine Seele, die ihre Sprache versteht; sonst werden sie unzuverlässig"; sondern: die Sinne sind unnütze Zeugen für die Menschen; weil sie denselben folgen statt der allgemeinen Weltvernunft, verstehen sie auch das Nächstliegende nicht, gleichen tauben Leuten, thun und reden wie im Schlaf.

104) Zu S. 32. fr. 26: τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ χρέονται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. αἱρεῦνται γὰρ ἐναντία πάντων οἱ ἄριστοι κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκως κτήνεα. Der Meinung Schuster's, daß οἱ ἄριστοι und οἱ πολλοί politisch zu fassen seien (Nobilität und Menge), kann ich durchaus nicht beistimmen. Er hat für seine Ansicht keinerlei Beweis beigebracht; und gerade der Exkurs über Heraklit's politische Stellung (S. 377 ss.) scheint mir teilweise auf wenig glaubhaften Zeugnissen zu beruhen, teilweise ein Phantasiegebilde ohne alle Zeugnisse zu sein. Der Titel des 2. Buches — λόγος πολιτικός — ist natürlich kein Beweis dafür.

105) Zu S. 32. fr. 129 ss. Daß Heraklit daneben, vielleicht aus bewußter Akkommodation, mit Götternamen etymologische Spielereien trieb, ist bekannt.

106) Zu S. 32. cfr. das Anm. 104 angeführte Fragment 26, mit dem Zusatz (Clemens Alex. Strom. V, 9): γαστρὶ καὶ αἰδοίοις καὶ τοῖς αἰσχίστοις τῶν ἐν ἡμῖν μετρήσαντες τὴν εὐδαιμονίαν.

107) Zu S. 32. fr. 124: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη.

108) Zu S. 32. fr. 126: ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαΐην.

109) Zu S. 32. fr. 128: χαλεπὸν εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι. Zeller a. a. O. S. 660, Anm. 6 bezieht diese Worte, eben der Begründung wegen,

auf „fremde Leidenschaft". Allein der Zusatz paßt doch wohl auch für den Kampf mit der eigenen verderblichen Maßlosigkeit und Leidenschaft, und daher ist kein Grund, von der Deutung der Worte bei Aristoteles abzugehen, wie sie besonders in Ethic. Nicom. II, 2. 1105, a, 7. hervortritt.

110) Zu S. 32. fr. 123: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται* — wobei es schließlich nebensächlich ist, ob man mit Schuster übersetzt: „auf die Vernunft, sofern sie Gemeingut aller ist, muß man sich bei einer Behauptung stützen", oder mit Lassalle: „die mit Vernunft Redenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen aller".

111) Zu S. 32. Diesen Gedanken führt namentlich Schuster in seiner Schrift über Heraklit aus, freilich unter zu kühner Benützung der pseudohippokrateischen Schrift de diaeta; aber hier wenigstens ist derselbe ganz begründet in den Worten Heraklit's, cfr. auch noch das Anm. 107 zitierte fr. 124, wo es weiter heißt: *καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιέειν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.*

112) Zu S. 32. F. Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos. Berlin 1858. B. II, S. 431.

113) Zu S. 32. fr. 64: *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Κλῶθές* (oder: *Ἐρινύες*) *μιν, Δίκης ἐπίκουροι, ἐξευρήσουσιν.* Mit Recht verweist Schuster zu der Stelle auf den oben (Anm. 43) zitierten Satz des Anaximander. cfr. auch Ilias XIX, 418.

114) Zu S. 32. fr. 7: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* Unter dem *λόγος* verstehe ich trotz Schuster's Einrede die allgemeine Vernunft (Schuster gesucht: die Offenbarung, welche die sichtbare Welt, die Natur uns bietet in vernehmlicher Rede); und wenn ich den Satz vom erkenntnistheoretischen zugleich auch auf das ethische Gebiet ausdehne, so darf ich mich dafür auf Zeller berufen, der a. a. O. S. 659 sagt: „was vom Erkennen gilt, gilt auch vom Handeln. Unser Philosoph, der beide Gebiete überhaupt noch nicht strenger auseinander hält, wird für beide nur das gleiche Gesetz aufstellen". cfr. auch Jul. Walter, Die Lehre v. d. praktischen Vernunft in d. griech. Philosophie, S. 104 ss.

115) Zu S. 32. Vor allem gehört hieher die Stelle Scholion zu Il. IV, 4 (bei Schuster a. a. O. S. 251): *ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν μὲν δεινὰ δοκεῖ, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά. συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ὅλων, οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.* Weiter Simpl. in physic. fol. 11 (ibid. S. 232, Anm. 1): *ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας.* Arist. Topic. VIII, 5. 155, b, 30: *ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν.* Dazu cfr. was Heraklit über den Krieg sagt: er sei *πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων* (fr. 75). Also, was der gewöhnlichen Anschauung der Dinge als Unrecht oder Unglück erscheint, das stellt sich auf einem höhern Standpunkt als notwendig und berechtigt dar. Das ist die, somit schon von Heraklit klar und deutlich erkannte Auffassung des echten Pantheismus; man denke an Spinoza's Erkenntnis sub specie aeternitatis. Ob dazu freilich das Bild des „weinenden" Philosophen, des „Pöbelschmähers", des „Rigoristen" ganz stimmen will, wäre die Frage. Allein abgesehen davon, daß die Wahrheit solcher Urteile über ihn anfechtbar und daß die Echtheit der von Schuster a. a. O. § 35 mitgetheilten Sätze zweifelhaft, ihre Verwertung daher bedenklich ist: in praxi darf doch auch der pantheistische Philosoph, der begreifen kann, auch was er nicht billigen mag, ein ernstes Wort sittlichen Tadels aussprechen, ohne dadurch inkonsequent zu werden.

116) Zu S. 33. Theodoret vol. IV, p. 984 (bei Schuster a. a. O. S. 249, Anm. 3): *καὶ Ἡράκλειτος δὲ ὁ Ἐφέσιος τὴν μὲν προσηγορίαν μετέβαλε, τὴν δὲ διάνοιαν καταλέλοιπεν· ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν.* Es ist kein Grund, diese Angabe anzuzweifeln; denn sie ist, um mit Lassalle a. a. O. II, S. 450 zu reden, „im innersten Wesen der heraklitischen Philosophie begründet".

117) Zu S. 33. fr. 92: *ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων.* Auch ich glaube zunächst mit Zeller a. a. O. S. 661, gegen Schuster a. a. O. S. 273, daß „auf die Frage über Notwendigkeit und Freiheit in dem Ausspruch nichts hinweist" (ähnlich auch Ueberweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Philos. I, S. 48). Allein das ist mir doch nicht zweifelhaft, daß der Ausspruch nicht so ohne Weiteres, wie Schuster, hierin Lassalle folgend, es thun möchte, indeterministisch gedeutet werden darf, daß *ἦθος* hier nicht „die Freiheit des menschlichen Innern und seiner Erkenntnis, die Gesinnung" heißen kann. Und ebensowenig ist das Zugeständnis Heraklit's von der „Möglichkeit einer naturwidrigen Selbstbestimmung" (*ὕβρις*) eine Inkonsequenz, wie Schuster ibid. und S. 312 behauptet, wenn nur diese *ὕβρις* nicht zu ihrem Ziele kommt. Und daß das von Heraklit nicht angenommen wird, zeigt doch deutlich genug das Anm. 113 zitierte fr. 64. Übrigens thut Schuster schon mit seiner Übersetzung von *ὕβρις* Heraklit Unrecht und zeigt sich überhaupt in dieser ganzen Frage nicht frei von dogmatischer Voreingenommenheit gegen den Pantheismus als solchen, dem er mit dem alten Vexierrätsel von Freiheit und Notwendigkeit zusetzt. Und doch wird der Pantheismus damit noch leichter fertig als der philosophische Theismus.

118) Zu S. 33. fr. 134: *Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως,* und fr. 135: *Ἡράκλειτος ἐντεῦθεν* (nämlich wegen Il. XVIII, 251) *ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὅμηρον.* Auch ich beziehe also, nach Lassalle's geistreicher Kombination, den Tadel der beiden Dichter auf den beiden gemeinschaftlichen astrologischen Aberglauben. Allein die Konsequenz, welche Lassalle und ihm nach Schuster (a. a. O. S. 340) daraus ziehen, bestreite ich: nicht Freiheit und Notwendigkeit bilden den Gegensatz zwischen Homer und Heraklit, sondern Zufall, Laune Willkür auf der einen, Gesetzmäßigkeit, Naturnotwendigkeit auf der andern Seite. Auch wenn man *ἦθος* nicht indeterministisch faßt, ist es darum doch keine „äußere Macht", sondern eine durch und durch innerliche, die eigene Natur des Menschen selbst, nur nicht „wie er dieselbe frei gestaltet hat"; denn das ist nicht Heraklitisch, sondern ein Zusatz Schuster's.

119) Zu S. 33. fr. 125: *μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος.* cfr. auch fr. 121: *δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα (τὰ νόμιμα?) μὴ ἦν* — Worte, welche freilich verschiedene Deutung zulassen.

120) Zu S. 33. fr. 119: *ἀρηιφάτους γὰρ φησιν οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.* Diese Worte mit Schuster a. a. O. S. 303 s. ironisch zu verstehen, als ob damit Heraklit nicht seine eigene, sondern die herrschende Meinung habe aussprechen wollen, dazu liegt schlechterdings kein Grund vor. Es hängt diese Ansicht zusammen mit der Annahme, daß auch fr. 125 (Anm. 119) nicht allgemein zu fassen sei, sondern daß Heraklit hier kämpfe gegen die gleichmachenden, alte Gesetze und Sitten aufhebenden Bestrebungen der Demagogen und Demokraten. Gegen die politische Deutung solcher Stellen als unberechtigt und unerweislich habe ich mich schon Anm. 104 zu fr. 26 ausgesprochen.

121) Zu S. 33. Lassalle a. a. O. S. 431. Dem widersprechen natürlich nicht die fr. 30: *εἷς ἐμοὶ ἀντὶ πολλῶν* und 127: *νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός,* sie stimmen vielmehr zusammen mit dem, was ich Anm. 103 gegen Schuster ausgeführt habe. Und wie vereinzelt (*εἷς*) sich Heraklit auf dieser seiner Höhe „vernünftiger" Erkenntnis gefühlt hat, geht auch noch aus seinen absprechenden Urteilen über die Vielwisserei anderer Weisen (des Pythagoras u. a.) hervor, cfr. fr. 22. 23. 20.

122) Zu S. 33. So Zeller a. a. O. S. 827. 667. Aber dasselbe gälte dann auch von der heraklitischen Physik, fährt doch Zeller selbst fort: „sein eigentümliches Verdienst liegt nicht in der Einzelforschung, sondern in der Aufstellung allgemeiner Gesichtspunkte für die gesamte Naturbetrachtung“. Sind aber diese allgemeinen Gesichtspunkte und Grundsätze hier wissenschaftlich, warum nicht auch dort, auf dem Boden der Ethik?

123) Zu S. 33. So Zeller a. a. O. S. 436, Anm. 2. 668. 670.

124) Zu S. 33. Nach Schuster freilich. Allein wir haben schon gesehen, daß derselbe hierin zu weit geht und manches in diesem Sinn deutet, was allgemeiner zu fassen sein dürfte. Heraklit scheint sich überhaupt wenig mit Politik abgegeben, sondern, angewidert von dem ewigen Streit und Hader der Parteien, sich vornehm auf sich zurückgezogen und nur ab und zu einmal ein bitteres Wort dazwischen geworfen zu haben.

125) Zu S. 34. Democrit. Moralia fragmenta bei Mullach I, S. 340 ss. fr. 2: *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν, ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι.* fr. 8: *οὖρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη.* fr. 9: *τέρψις καὶ ἀτερπίη οὖρος τῶν περιηκμακότων* (das letztere unverständlich; Zeller schlägt a. a. O. S. 827 *πρηκτέων* vor; in der zweiten Hälfte des Wortes könnte eher *κεκμηκότων* stecken (cfr. Prodici fragm. bei Mullach 3); dann müßte statt *περι* — eine Negation, etwa *μήπω* gelesen werden; allein die Aenderung befriedigt mich selbst nicht, die Stelle bedarf noch der Heilung).

126) Zu S. 34. Zeller a. a. O. S. 827.

127) Zu S. 34. Wie sehr ein solches Vorurteil auch die geschichtliche Beurteilung eines Systems trüben kann, zeigt Lortzing, über die ethischen Fragmente Demokrits (Programm des Berliner Sophiengymnasiums 1873), S. 2, wo er sagt, „der Materialismus Demokrits mache in der Ethik einer idealeren Anschauung Platz. Diese sei, obwohl die Lust in ihr eine wichtige Rolle spiele, doch keineswegs materialistisch. Es sei dies freilich eine auffallende Inkonsequenz, der sich aber ja selbst die größten Denker schuldig machen“; dabei verweist er auf „das merkwürdige Beispiel der Vereinigung von materialistischer Physik und einem bis zum Rigorismus gesteigerten ethischen Idealismus bei den Stoikern. Aber, fährt er fort, zu erwarten sei doch, daß das ethische Prinzip Demokrits nicht im Widerspruch stehe mit seinen metaphysischen und psychologischen Lehren“. Mir scheint, der Widerspruch liegt nicht bei Demokrit und seinem System, sondern bei Lortzing, der, unbelehrt durch Demokrit und die Stoiker, nicht begreifen kann, daß die Ethik eines Materialisten durchaus nicht unsittlich und grobsinnlich sein muß. — Aehnlich wie Lortzing redet Mullach, Democriti Abderitae operum fragmenta. Berlin 1843. S. 160 von „praecepta (moralia), quae posteriori philosophi doctrinae (d. h. dessen Physik und Metaphysik) vehementer repugnent“, und S. 416 von „eius in his rebus inconstantia“. Sein Versuch, diesen „Widerspruch“ dadurch zu lösen, daß er annimmt, Demokrit habe seine moralischen Schriften als junger Mann vor seiner Bekanntschaft mit Leukippos und vor der Aufstellung seines atomistischen Systems und daher auch nicht im Zusammenhang und Einklang mit diesem geschrieben, — dieser Versuch ist ebenso gewaltsam und willkürlich als überflüssig: der sogenannte Widerspruch ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden. Die Angriffe Ritter's auf die Ethik Demokrit's hat bereits Zeller a. a. O. S. 849 s. als „unbillige, ungegründete und übertriebene“ zurückgewiesen und dieselben als „einer vorgefaßten Meinung“ entsprungen aufgezeigt. Auffallender ist, daß sich selbst Überweg-Heinze a. a. O. S. 84 zu wundern scheint, daß Demokrit als Hedonist „doch nicht zu unsittlichen Konsequenzen gekommen sei“.

128) Zu S. 34. Von den acht moralischen Schriften, welche Diog. Laert. IX, 46 aufzählt, hat Lortzing in seiner im übrigen außerordentlich verdienstlichen Schrift über-

zeugend nachgewiesen, daß nur zwei davon echt seien: *περὶ εὐθυμίης* und *ὑποθῆκαι* oder *Ἀμαλθείης κέρας*. Die erstere ist oben gemeint. — Wenn sich Zeller a. a. O. S. 827 gegen unsere Auffassung vom wissenschaftlichen Charakter der demokritischen Ethik auf Cicero de fin. V, 29, 87 beruft, wo dieser sagt: (Democritus) summum bonum *εὐθυμίαν* et saepe *ἀθαμβίαν* appellat, id est animum terrore liberum. sed haec etsi praeclare, nondum tamen perpolita; pauca enim, neque ea ipsa enucleate, ab hoc de virtute quidem dicta, so scheint mir, um das schon hier zu sagen, Cicero's philosophisches Urteil so leicht zu wiegen, daß wir uns dadurch nicht werden in unserer Ansicht bestimmen lassen müssen.

129) Zu S. 34. Namen: *εὐεστώ, εὐθυμία, ἀθαυμασία, ἀθαμβία, ἀταραξία, ἁρμονία, ξυμμετρία.*

130) Zu S. 34. fr. 1: *εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει, οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος· τὴν δὲ εὐθυμίην καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν, ξυμμετρίην τε καὶ ἀταράξίην καλεῖ· συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστον καὶ συμφορώτατον ἀνθρώποις.* fr. 3: *ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἱρέεσθαι χρεών.* fr. 5: *οὔτε σώμασι οὔτε χρήμασι εὐδαιμονέουσι ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνῃ καὶ πολυφροσύνῃ.* fr. 6: *ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ ἐρεόμενος τὰ θειότερα ἐρέεται, ὁ δὲ τὰ σκήνεος, τἀνθρωπήϊα.* fr. 127: *κτηνέων μὲν εὐγένεια ἡ τοῦ σκήνεος εὐσθένεια, ἀνθρώπων δὲ ἡ τοῦ ἤθεος εὐτροπίη.* cfr. auch fr. 248: *ἡδὺ μηδὲν ἀποδέχεσθαι, ἢν μὴ ξυμφέρῃ.*

131) Zu S. 34. cfr. Fragmenta physica (bei Mullach 357 ss.) 1: *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι· ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης.* Wenn Arist. Metaph. III, 5. 1009, b. 12 sagt: *ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν* (was er de anima I, 2, 404, a. 27 speziell von Demokrit wiederholt), so ist das, wie Zeller a. a. O. S. 822 mit Recht nachweist, nur eine Konsequenz des Aristoteles, und zwar eine, die seither unzählige Male dem Materialismus gegenüber wiederholt worden ist und noch immer wiederholt wird, während doch gerade die Gestaltung des modernen Materialismus die Falschheit dieses Vorwurfs aufs schlagendste dargethan hat. R. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's phil. Schriften I. S. 110 ss. sucht zu erweisen, daß Demokrit die Zuverlässigkeit der Sinne im Großen und Ganzen verteidigt, wenn er sie auch nicht als absolut habe gelten lassen. Seine Ausführungen haben mich aber nicht zu überzeugen vermocht.

132) Zu S. 35. fr. mor. 116: *ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος.* 136: *κρέσσονές εἰσι αἱ τῶν πεπαιδευμένων ἐλπίδες ἢ ὁ τῶν ἀμαθέων πλοῦτος.* 132: *ἡ παιδεία εὐτυχέουσι μέν ἐστι κόσμος, ἀτυχέουσι δὲ καταφύγιον*, und die fr. 51—56 über die *ἀνοήμονες.*

133) Zu S. 35. fr. 117: *μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον χρεὼν ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων.* 109: *ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν.* cfr. 110: *ἐχθρὸς οὐχ ὁ ἀδικέων, ἀλλὰ καὶ ὁ βουλόμενος.* fr. 171: *δόκιμος ἀνὴρ καὶ ἀδόκιμος οὐκ ἐκ τῶν πρήσσει μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν βούλεται.* 160: *χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος.* Doch fehlt auch ein gewisser Utilitarismus nicht ganz; cfr. das Anm. 130 angeführte fr. 248.

134) Zu S. 35. fr. 115: *πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος,* und 114: *ἀγαθὸν ἢ εἶναι χρεὼν ἢ μιμέεσθαι.*

135) Zu S. 35. fr. 20: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ.* 25: *καλὸν ἐπὶ παντὶ τὸ ἴσον, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὔ μοι δοκέει.* 35: *σωφροσύνη τὰ τερπνὰ ἀέξει καὶ ἡδονὴν ἐπιμέζονα ποιέει.* 47:

ὅσοι ἀπὸ γαστρὸς τὰς ἡδονὰς ποιέονται, ὑπερβεβληκότες τὸν καιρὸν ἐπὶ βρώσεσι ἢ πόσεσι ἢ ἀφροδισίοισι, ἐν τοῖσι πᾶσι αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαί τε καὶ δι' ὀλίγου γίνονται, ὁκόσον ἂν χρόνον ἐσθίωσι ἢ πίνωσι, αἱ δὲ λῦπαι πολλαί. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ ἐπιθυμέειν αἰεὶ τῶν αὐτέων πάρεστι· καὶ ὁκόταν γένηται, ὁκοίων ἐπιθυμέουσι, διὰ ταχέος τε ἡ ἡδονὴ παροίχεται καὶ οὐδὲν ἐν αὐτέοισι χρηστόν ἐστι, ἀλλ' ἡ τέρψις βραχεῖα καὶ αὖτις τῶν αὐτέων δέει. cfr. fr. 75: *τὸ νικᾶν αὐτὸν ἑαυτὸν πασῶν νικῶν πρώτη καὶ ἀρίστη· τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ, αἴσχιστόν τε καὶ κάκιστον.* 77: *θυμῷ μάχεσθαι μὲν χαλεπόν, ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατέειν εὐλογίστου.*

136) Zu S. 35. fr. 49: *ξυόμενοι ἄνθρωποι ἥδονται καί σφιν γίνεται ἅπερ τοῖσι ἀφροδισιάζουσι.* 50: *ξυνουσίη ἀποπληξίη σμικρή· ἐξέσσυται γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ ἀποσπᾶται πληγῇ τινι μεριζόμενος* (so Lortzing a. a. O. S. 22. Im Zusammenhalt mit fr. 49 ist es doch wohl eher ein ethischer als ein physischer Satz); cfr. auch 179: *ὑπὸ γυναικὸς ἄρχεσθαι ὕβρις καὶ ἀνανδρίη ἐσχάτη.* Weil die Frau zu jener Zeit so tief stand, daß sie dem Mann in geistiger Beziehung völlig unebenbürtig war, ihm also nur körperliche Lust gewähren konnte, so denkt Demokrit so gering über Frauen und Ehe. Seine Ansicht hierüber ist also weder asketisch, noch unsittlich und sinnlich, sondern ist die einfache Konsequenz aus den Aufstellungen des Philosophen über die Sinne und ihr inferiores Wesen und über geistige und körperliche Lust, und ist überdies fürs zweite der Anschauungsweise seiner Zeit und seines Volkes durchaus angemessen; und nur von diesen beiden Standpunkten aus haben wir hier die Sache zu beurteilen.

137) Zu S. 35. fr. 188: *ὅτεῳ χρήματά ἐστι, παῖδα ποιήσασθαι ἐκ τῶν φίλων ἐμοὶ δοκέει ἄμεινον εἶναι· καὶ τῷ μὲν παῖς ἔσται τοιοῦτος, οἷον ἂν βούληται· ἔστι γὰρ ἐκλέξασθαι οἷον ἐθέλει, καὶ ὃς ἂν δοκέῃ ἐπιτήδειος εἶναι καὶ μάλιστα κατὰ φύσιν ἕπηται. καὶ τοῦτο τοσοῦτον διαφέρει, ὅσον ἐνταῦθα μὲν ἔστι τὸν παῖδα λαβέειν καταθύμιον ἐκ πολλῶν τῶν ἂν δέῃ· ἢν δέ τις ποιέηται ἀπὸ ἑωυτοῦ, πολλοὶ ἔνεισι κίνδυνοι· ἀνάγκη γὰρ ὃς ἂν γένηται, τούτῳ χρέεσθαι.*

138) Zu S. 35. fr. 162: *ζῆν οὐκ ἄξιος, ὅτῳ μηδείς ἐστι χρηστὸς φίλος.* 163: *ἑνὸς φιλίη ξυνετοῦ κρέσσων ἀξυνέτων ἁπάντων.* 166: *ὅτεῳ μηδὲ ἀμύνουσι ἐπὶ πολλὸν οἱ πειραθέντες φίλοι, δύστροπος,* cfr. auch fr. 164 a. Die Zeller'sche Deutung von fr. 4 (a. a. O. S. 832, Anm. 2) halte ich nicht für richtig; *τῶν καλῶν* ist sicher Neutrum und Mullach's Auffassung im Ganzen zutreffend.

139) Zu S. 35. fr. 212: *τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεὼν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγέεσθαι, ὅκως ἄξεται εὖ, μήτε φιλονεικέοντα παρὰ τὸ ἐπιεικὲς μήτε ἰσχὺν ἑωυτῷ περιτιθέμενον παρὰ τὸ χρηστὸν τὸ τοῦ ξυνοῦ. πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσίς ἐστι· καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σωζομένου πάντα σώζεται, καὶ τούτου φθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται.* Wohin übrigens die Konsequenz eigentlich treiben würde, zeigt der Anfang von fr. 213: *τοῖσι χρηστοῖσι οὐ ξυμφέρον ἀμελέοντας τοῖσι ἑωυτῶν ἄλλα πρήσσειν· τὰ γὰρ ἴδια κακῶς ἂν ἔσχεν.* Aber, fährt er fort, *εἰ ἀμελέοιτο τῶν δημοσίων τι, κακῶς ἀκούειν γίνεται.* Die Deutung Zellers a. a. O. S. 833, Anm. 2 („er beklage einen Zustand, in dem die Thätigkeit für den Staat mit Gefahr und Schaden verknüpft sei") scheint mir zu künstlich und durch den Wortlaut nicht gerechtfertigt. Aehnlich wie fr. 213 zu 212 verhält sich fr. 196 zu 197.

140) Zu S. 35. fr. 211: *ἡ ἐν δημοκρατίῃ πενίη τῆς παρὰ τοῖσι δυνατοῖσι καλεομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτόν ἐστι αἱρετωτέρη, ὁκόσον ἐλευθερίη δουλείης.*

141) Zu S. 35. fr. 225: *ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή. ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος.*

142) Zu S. 35. fr. 224: *ὁ ἀδικέων τοῦ ἀδικεομένου κακοδαιμονέστερος.* Dieses fr. steht im engsten Zusammenhang mit fr. 111: *δίκης κῦδος γνώμης θάρσος καὶ ἀθαμβίη, ἀδικίης δὲ δεῖμα ξυμφορῆς τέρμα,* und dieses mit dem Prinzip der demo-

kritischen Ethik, daß das höchste Gut die Glückseligkeit sei; somit ist jener Satz, wie es schon die Fassung desselben zeigt, bei Demokrit eine Konsequenz seines Eudämonismus.

143) Zu S. 35. Zeller a. a. O. S. 834. Aehnlich sagt er auch S. 827: Demokrit „war von einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Ethik, wie sie durch Sokrates begründet worden ist, noch weit entfernt. Seine Sittenlehre steht hinsichtlich ihrer Form mit der unwissenschaftlichen moralischen Reflexion Heraklit's und der Pythagoreer im wesentlichen auf Einer Linie; wir können daher wohl eine bestimmte, durch das Ganze sich hindurchziehende Lebensansicht darin bemerken, aber diese Ansicht wird noch nicht auf allgemeine Untersuchungen über die Natur des sittlichen Handelns begründet und in einer systematischen Darstellung der sittlichen Thätigkeiten und Pflichten ausgeführt". Das letztere ist freilich richtig, gilt aber ebenso auch noch von Sokrates, ja sogar von Plato.

144) Zu S. 36. Nach Lortzing a. a. O.; s. Anm. 128.

145) Zu S. 36. *ὑποθῆκαι*, der Titel der zweiten demokritischen Schrift.

146) Zu S. 36. Ohne Zweifel sind die längeren Fragmente der Schrift *περὶ εὐθυμίης* entnommen, die kürzeren und zugleich sprichwortartigen Sentenzen gehören in ihrer Mehrzahl den *ὑποθῆκαι* an (ebenso Lortzing a. a. O. S. 7). Zu diesen letzteren gehören auch solche, die mehr der Lebensklugheit als der Moral eignen, wie z. B. fr. 240: *ἐν ξυνῷ ἰχθύϊ ἄκανθαι ουκ ἔνεισιν, ὥς φησιν ὁ Δημόκριτος*, von dem Lortzing (a. a. O. S. 19) sagt, „es sei ihm unverständlich". Es will doch ohne Zweifel heißen: wenn bei einem Picknick von einem Teilnehmer ein allzu grätenreicher Fisch beigesteuert werde, so solle man sich der Kritik enthalten. Es würde also unserem derberen „einem geschenkten Gaul sieht man nicht ins Maul" entsprechen.

147) Zu S. 36. Diog. Laert. IX, 60: *οὗτος διὰ τὴν ἀπάθειαν καὶ εὐκολίαν τοῦ βίου Εὐδαιμονικὸς ἐκαλεῖτο.* cfr. Zeller a. a. O. S. 862, Anm. 1.

148) Zu S. 36. Nach Diog. Laert. ibid. rief er dem kyprischen Tyrannen Nikokreon, als ihn dieser in einem Mörser zerstampfen ließ, zu: *πτίσσε, πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δ' οὐ πτίσσεις.*

149) Zu S. 36. Plato, Phaedon 98, B: *ὁρῶ ἄνδρα τῷ νῷ οὐδὲν χρώμενον* — freilich zunächst vom Standpunkt jener ganz äußerlichen Teleologie aus gesagt, der Sokrates huldigte, im Gegensatz zur mechanischen Welterklärung.

150) Zu S. 37. Diog. Laert. II, 7: *ὅτε καὶ πρός τὸν εἰπόντα· οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος; εὐφήμει, ἔφη, ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος, δείξας τὸν οὐρανόν.*

151) Zu S. 37. Arist. Ethic. Eud. I, 5. 1216, a. 10: *τὸν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διαποροῦντα τοιαῦτ' ἄττα, καὶ διερωτῶντα τίνος ἕνεχ' ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι· τοῦ, φάναι, θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν.* cfr. auch Diog. Laert. II, 10.

152) Zu S. 37. Aristot. Eth. Nicom. 1179a, 13: *ἔοικε δὲ καὶ Ἀναξαγόρας οὐ πλούσιον οὐδὲ δυναστὴν ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαίμονα, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν, εἴ τις ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς· οὗτοι γὰρ κρίνουσι τοῖς ἐκτὸς τούτων αἰσθανόμενοι μόνον.* cfr. ibid. Eth. Eud. 1215b, 6 mit dem Zusatz: *αὐτὸς δ' ἴσως ᾤετο τὸν ζῶντα ἀλύπως καὶ καθαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον ἤ τινος θεωρίας κοινωνοῦντα θείας, τοῦτον ὡς ἄνθρωπον εἰπεῖν μακάριον εἶναι.*

153) Zu S. 37. Diog. Laert. II, 11: *πρὸς τὸν δυςφοροῦντα ὅτι ἐπὶ ξένης τελευτᾷ· πανταχόθεν, ἔφη, ὁμοία ἐστὶν ἡ εἰς ᾅδου κατάβασις.*

154) Zu S. 37. Diog. Laert. II, 16: *ἔοικε δὲ καὶ οὗτος ἅψασθαι τῆς ἠθικῆς. καὶ γὰρ περὶ νόμων πεφιλοσόφηκε καὶ καλῶν καὶ δικαίων. παρ' οὗ λαβὼν Σωκράτης τῷ αὐξῆσαι αὐτὸς εὑρεῖν ὑπελήφθη. ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ὑγρόν· καὶ τὰ ζῷα ἀπὸ τῆς ἰλύος γεννηθῆναι· καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.* cfr. X, 12.

155) Zu S. 37. Zeller a. a. O. S. 931, Anm. 5 vermutet, unter Zuhilfenahme einer Stelle bei Hippolytus, höchst scharfsinnig, „Archelaos habe nur gesagt, die Menschen seien Anfangs ohne Sitte und Gesetz gewesen und erst im Laufe der Zeit dazu gelangt, und daraus sei von Späteren die sophistische Behauptung, daß Recht und Unrecht nicht auf der Natur beruhen, gefolgert worden". Nun findet sich aber der Unterschied des φύσει und θέσει oder νόμῳ δίκαιον, wie das Schuster, Heraklit § 39 nachgewiesen hat, sachlich schon bei Heraklit, wenngleich „die Formulierung vielleicht erst von späteren Sophisten herrührt". Warum nicht von Archelaos, da die Sache, wie man sieht, gewissermaßen in der Luft lag? Man denke auch an denselben Gegensatz auf dem Gebiet der Philosophie der Sprache. Und weiter scheint mir in der Diogenesstelle die „Verbindung der zwei Sätze über die Entstehung der Tiere und den Ursprung des Rechts und Unrechts" keineswegs so „auffallend". Diog. führt zuerst (II, 16) die drei (nicht blos zwei) Behauptungen des Archelaos, vielleicht im Wortlaut an, und geht dann § 17 zu einer freieren Darlegung der Gründe über, die Archelaos für jene naturphilosophischen Lehren hatte.

156) Zu S. 37. Zeller ibid. meint, die Angabe über ethische Untersuchungen des Archelaos „sei nur daraus entstanden, daß man sich den vermeintlichen Lehrer des Sokrates nicht ohne ethische Philosophie zu denken wußte". Das wäre nur dann beweisend, wenn wir diese Nachricht selbst für so unglaublich halten müßten, wie Zeller. Allein derselbe scheint mir hier einigermaßen im Zirkel zu argumentieren: B. I, S. 931: die ethischen Aussprüche des Archelaos hatten ursprünglich einen andern Sinn, sind nur deshalb ethisch gedeutet worden, weil Sokrates fälschlich für den Schüler des Archelaos gehalten wurde; und B. II, 1. S. 48: in der Lehre des Archelaos liege kein Anknüpfungspunkt für die sokratische, folglich könne Archelaos nicht der Lehrer des Sokrates gewesen sein. Daneben freilich sucht er auch die Zeugnisse, auf welche sich Diog. II, 19 ss. dafür beruft, zu entkräften; doch haben mich seine Gründe nicht zu überzeugen vermocht. Ich glaube, wir haben keine Ursache, zu zweifeln, daß Sokrates wirklich den Archelaos gehört habe, gebe aber natürlich Zeller Recht, daß demselben ein bedeutender Anteil an der philosophischen Entwicklung des Sokrates nicht zukomme.

Anmerkungen zu Capitel 3.

1) Zu S. 38. cfr. oben Cap. 2, 8.

2) Zu S. 39. Bezeichnend hiefür ist der Name ἐπεισόδια für den zwischen die Chorlieder eingeschalteten Dialog, für die Haupthandlung.

3) Zu S. 40. Dagegen finde ich den Einfluß des Anaxagoras auf die Entstehung der Sophistik weniger bedeutend, als Zeller a. a. O. S. 936 s. meint; ja nicht einmal „als das deutliche Anzeichen der Veränderung" kann ich ihn betrachten, „die damals in der Weltanschauung der Griechen vor sich ging." Das ist mehr eine nachträgliche und von unserem Standpunkt aus eingetragene Reflexion. Der νοῦς des Anaxagoras hat mit der Subjektivität der Sophistik nichts zu thun; denn er steht ausschließlich nur im Dienste der Naturerklärung.

4) Zu S. 40. Die attische Beredsamkeit. Erste Abteilung: von Gorgias bis zu Lysias. Dargestellt von Friedrich Blaß. Leipzig. Teubner 1868. Die Einleitung behandelt S. 17 ss. die Anfänge der Rhetorik in ihrem Zusammenhang mit der Sophistik.

5) Zu S. 41. Cicero, Brutus cap. 12, 46: itaque ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens natura et controversiae essent ortae, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse.



6) Zu S. 41. Aristoteles, Rhetor. II, 24. 1402a 17: *ἔστι δὲ ἐκ τούτου τοῦ τόπου ἡ Κόρακος τέχνη συγκειμένη· ἄν τε γὰρ μὴ ἔνοχος ᾖ τῇ αἰτίᾳ. οἷον ἀσθενὴς ὢν αἰκίας φεύγῃ· οὐ γὰρ εἰκός· κἂν ἔνοχος ὤν, οἷον ἂν ἰσχυρὸς ὤν· οὐ γὰρ εἰκός, ὅτι εἰκὸς ἔμελλε δόξειν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἢ γὰρ ἔνοχον ἀνάγκη ἢ μὴ ἔνοχον εἶναι τῇ αἰτίᾳ· φαίνεται μὲν οὖν ἀμφότερα εἰκότα, ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰκός, τὸ δὲ οὐχ ἁπλῶς ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται. καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐστίν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα.* In diesen Worten weist also auch Aristoteles ganz bestimmt hin auf den Zusammenhang zwischen den syrakusischen Rhetoren und der Sophistik des Protagoras.

7) Zu S. 41. Sextus Empiricus adv. mathem. II. 97—99, allerdings ohne den Tisias ausdrücklich zu nennen; auch ist die Geschichte auf Korax vielleicht nur wegen der Schlußwendung: *ἐκ κακοῦ κόρακος κακὸν ᾠόν* übertragen worden; aber sie beweist doch, daß man dem Korax und seinen Schülern dasselbe zutraute wie dem Protagoras und den seinigen, daß man jene schon ebensogut für Sophisten hielt wie diese.

8) Zu S. 41. Plato, Phaedr. 267, A: *Τισίαν τε Γοργίαν τε ἐάσομεν εὕδειν, οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον.*

9) Zu S. 41. Plato, Phaedrus 273, D.

10) Zu S. 41. Auf ihn macht in dieser Beziehung besonders Ernst Curtius in seiner griechischen Geschichte Bd. II aufmerksam. Überschätzt wird er von Oncken, die Staatslehre des Aristoteles I, S. 213—218.

11) Zu S. 42. Aristot. Polit. II, 8. 1267b 22ss., besonders die Worte: *πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τε περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης.* Die Betonung der Zahl in seiner politischen Theorie hat vielleicht zu der Verbindung des Mannes mit den Pythagoreern verführt; cfr. die Fragmente bei Stob. Floril. 43, 92—94 unter der Überschrift *Ἱπποδάμου Πυθαγορείου;* auch Überweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Phil. I, S. 56 und vor allem Hildenbrand a. a. O. S. 59—61 rechnen ihn zu den Pythagoreern. Aber die Schilderung bei Aristoteles paßt entschieden besser für einen angehenden Sophisten: es ist der die *φύσει νόμους* verachtende, alles *θέσει* regulierende Geist flachster Aufklärung; und dazu stimmt auch seine Eitelkeit in seinem äußeren Auftreten.

12) Zu S. 42. Insofern mag man Zeller a. a. O. S. 963 Recht geben, wenn er sagt: in seinen Vorschlägen sei „die Eigentümlichkeit der sophistischen Ansicht von Recht und Staat nicht zu bemerken"; aber daß mehr als nur „die schriftstellerische Vielgeschäftigkeit des Mannes an die Art der Sophisten erinnert", glaube ich doch oben nachgewiesen zu haben.

13) Zu S. 42. Aristot. ibid. 1268a 6: *ἐτίθει δὲ νόμον περὶ τῶν εὑρισκόντων τι τῇ πόλει συμφέρον, ὅπως τυγχάνωσι τιμῆς.*

14) Zu S. 42. Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgeg. von Michelet. 2ter Band (14ter Band der Werke), S. 5—42.

15) Zu S. 42. Georg Grote, Geschichte Englands. Vierter Band der deutschen Übersetzung von Meißner. S. 579—620.

16) Zu S. 43. cfr. z. B. Aristot. Metaph. III, 2. 1004b 18: *ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστίν.* X, 8. 1064b 29: *διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν. περὶ σοφιστ. ἐλεγχ.* 11. 171b 27: *ἡ γὰρ σοφιστική ἐστιν, ὥσπερ εἴπομεν* (cap. 1. 165a 21), *χρηματιστική τις ἀπὸ σοφίας φαινομένης, διὸ φαινομένης ἀποδείξεως ἐφίενται. — καὶ γὰρ ἡ σοφιστικὴ ἔστι φαινομένη σοφία τις ἀλλ' οὐκ οὖσα.* ibid. c. 33. 183b 36: *καὶ γὰρ τῶν περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνούντων ὁμοία τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγ-*

ματείᾳ, und andere Stellen mehr. Auch Xenophon in den Memorab. schildert sie nicht anders.

17) Zu S. 43. Ich stelle damit nichts Neues auf, hebe nur schärfer hervor, was andere angedeutet und ausgesprochen haben, z. B. Zeller a. a. O. S. 1040, wenn er sagt: „mit mehr Recht kann man die frühere und die spätere Sophistik auseinanderhalten". Nur scheint es mir, als hätte er in seiner Darstellung der Sophisten diese Unterscheidung mehr betonen und Früheres und Späteres mehr von einander sondern sollen.

18) Zu S. 43. Grote a. a. O. S. 591.

19) Zu S. 44. Plato, Protagoras 328, B. C. Aristot. Ethic. Nicom. 9, 1. 1164 a 24. Daher kann auch jene Anekdote von der *δίκη περὶ μισθοῦ* zwischen ihm und Euathlos nicht richtig sein; auch ist sie, wie oben (Anm. 7) gesagt, zuerst von Korax und Tisias erzählt worden.

20) Zu S. 44. Plato, Protagoras 312, A: *σὺ δέ, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς θεῶν, οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἰς τοὺς Ἕλληνας σαυτὸν σοφιστὴν παρέχων; νὴ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, εἴπερ γε ἃ διανοοῦμαι χρὴ λέγειν.*

21) Zu S. 44. Plato, Protagoras 313, C: *ὁ σοφιστὴς τυγχ'νει ὢν ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται.* Sophist. 231, D, und ebenso Aristoteles (*χρηματιστής*: *περὶ σοφ. ἐλ.* 6. 165 a 22) und die Späteren.

22) Zu S. 44. Der Ausdruck dafür ist bekanntlich *ἐπιδείκνυσθαι*, *ἐπίδειξιν ποιεῖσθαι.* Als besonders charakteristisch cfr. z. B. Plato, Gorgias 447, B. C. 449, C. Protagoras 347, A. Kratylos 384, B. Hipp. maior 286, B. etc.

23) Zu S. 44. Plato, Gorgias 447, C. und sonst.

24) Zu S. 45. Plato, Menon 95, C: Die Sophisten wollen *διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς*. Dagegen protestiert Menon, soweit es sich auf Gorgias beziehe, der *τῶν ἄλλων καταγελᾷ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων. ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.*

25) Zu S. 45. Plato Kratyl. 384 B. Euthyd. 277, E; cfr. auch Protagoras 340. Die Fünfzig-Drachmenrede handelte *περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος.*

26) Zu S. 45. Plato, Hippias mai. 285 s.; bezeichnend ist, daß dieser eitle Polyhistor zugleich auch der Erfinder der Mnemonik war, cfr. auch Xenoph. Symp. 4, 62. Auch im Protagoras wird er als eitler Vielwisser gekennzeichnet, 315, C. 318, E. 337, C. ss.

27) Zu S. 25. Dafür spricht die ganze Haltung des den Namen des Protagoras tragenden Platonischen Dialogs. Anders urteilt freilich F. G. Welcker, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates (Kleine Schriften z. griech. Litteraturgesch. 2. Tl. S. 393—541), der den Prodikos allen andern vorzieht und ihn dem Sokrates näher rücken möchte. Allein seine Verteidigung dieses Sophisten ist, wie Überweg-Heinze a. a. O. S. 93 sagt, „nicht unparteiisch genug" und hat mich daher nicht zu überzeugen vermocht. Näher spricht sich darüber aus Zeller a. a. O. S. 1028 ss. Anm. 1.

28) Zu S. 45. Hierüber verweise ich auf Zeller a. a. O. S. 978 ss.: „Die sophistische Erkenntnistheorie".

29) Zu S. 45. Daß man, um die Ethik der Sophisten zu verstehen, alle Seiten ihres Wesens ins Auge fassen muß, versteht sich gerade hier so von selbst, daß ich kaum eine Rechtfertigung nötig habe, wenn ich etwas weiter ausgeholt und mich nicht auf die Darstellung ihrer Ethik beschränkt habe.

30) Zu S. 45. Xenophon Memorab. II, 1, 21—34. Die eudämonistische Fassung werden wir nicht als spezifisch sophistisch bezeichnen oder tadeln wollen.

31) Zu S. 45. [Plato] Axiochos 366—369. Das über die Berufsarten Gesagte hat einige Ähnlichkeit mit Horaz, Satir. lib. I, 1, v. 1—12. Steinhart in der Müller'schen Übersetzung Platons erinnert an den sophokleischen Chorgesang im Ödipus

auf Kolonos v. 1210—1247. Ob übrigens dieser Axiochos-Stelle überhaupt ein Wert beizulegen ist, dürfte bei der späten Abfassung des Dialogs mit Recht angezweifelt werden.

32) Zu S. 46. [Plato] Eryxias 397—399. Übrigens gilt auch für diese Stelle dasselbe wie für die vorhergehende.

33) Zu S. 46. Plato, Hippias maior 286 A. B.

34) Zu S. 46. Plato, Protagoras 320, C—323, A. Während nun aber Deuschle, in seiner Erklärung des Protagoras für den Schulgebrauch, alle möglichen Mängel dieses Mythos aufzeigt und H. Sauppe in seinem Kommentar wenigstens auf die unleugbaren Widersprüche desselben mit dem gleich Folgenden (daß manche doch nicht Anteil haben an der *δίκη* und daß die Tugend lehrbar sei) hinweist, ist Steinhart in der Einleitung zur Müller'schen Übersetzung voll Bewunderung für „die tiefsinnigen und wahren Gedanken" desselben, legt aber, durch religiöse Befangenheit verleitet, gerade auf den unwesentlichen Umstand das Hauptgewicht, daß *δίκη* und *αἰδώς* „einer höhern Ordnung der Dinge angehören und den Menschen nur von Gott kommen können". Daher behauptet er, daß derselbe nicht von Protagoras selbst herrühre, sondern hält ihn für eine selbständige Dichtung des Plato; der Zusatz freilich: „wenn auch im Geiste und in der Weise des Protagoras" hebt diese Ansicht sofort selbst wieder auf. Mir ist der Umstand, daß durch den Mythos die Sitte der Athener, in Fragen der Politik jeden darein reden zu lassen, ob er etwas davon verstehe oder nicht, in ihrer Berechtigung nachgewiesen werden soll, ein Hauptbeweis für den sophistischen, nicht platonischen Charakter desselben.

35) Zu S. 46. Aristot. Polit. I, 13. 1260a, 27: *πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετὰς ὥςπερ Γοργίας, τῶν οὕτως ὁριζομένων. διὸ δεῖ ὥςπερ ὁ ποιητὴς εἴρηκε περὶ γυναικός, οὕτω νομίζειν ἔχειν περὶ πάντων· γυναικὶ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει, ἀλλ' ἀνδρὶ οὐκέτι τοῦτο. ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν τέλειον καὶ τὸν ἡγούμενον. ὁμοίως δὲ καὶ δούλου πρὸς δεσπότην.* cfr. damit Plato, Menon 71, E.

36) Zu S. 46. Grote a. a. O. S. 621 (Anm.); zunächst Worte eines Kritikers der Grote'schen Geschichte, die der Verf. aber selbst adoptiert.

37) Zu S. 46. Protagoras, schon vor dem Ausbruch des Krieges in Athen, fällt doch seiner Hauptwirksamkeit nach in die 20 ersten Jahre desselben. Gorgias kam 427 v. Chr. nach Athen. Prodikos und Hippias waren wohl Altersgenossen des Sokrates.

38) Zu S. 46. Thukydides III, c. 82 s. und für Athen speziell in Folge der Pest II, 52 s.

39) Zu S. 46. Grote a. a. O. S. 598 s. Als Zeugen für die sittliche Entartung führt er hier nur Aristophanes an, dem er den Isokrates als Gegenzeugen gegenüberstellt. Wo bleibt aber Thukydides, der schon als Historiker, abgesehen von anderem mehr Glauben verdient, als der wortreiche Rhetor? Übrigens kann diese Frage hier nur gestreift werden; sie hängt mit der ganzen Grote'schen Geschichtsanschauung zusammen, welche vielfach bemüht ist, aus schwarz weiß zu machen, sei's auch um den Preis der Verdächtigung von Männern wie Thukydides.

40) Zu S. 46. Bezeichnend hiefür ist namentlich die oben (Anm. 35) angeführte Stelle Plato, Menon 71, wo offenbar die Lehre des Gorgias selbst angegeben werden soll.

41) Zu S. 47. Diogenes Laert. IX, 51 mit dem Zusatz: *τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.* Übrigens auch schon Plato, Theaet. 152, A. und sonst.

42) Zu S. 47. Aristot. Rhet. II, 24. 1402a, 23; cfr. damit Diog. Laert. IX, 51: *καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.*

43) Zu S. 48. Blaß a. a. O. Bd. I, S. 24 s. mit dem Zusatz: „denn in der



Praxis mußte seine Dialektik, weil sie auf Sittlichkeit keine Rücksicht nahm, notwendig unsittliche Folgen haben, mochte er nun diese beabsichtigen oder nicht".

44) Zu S. 48. cfr. cap. 2, 11 sammt Anm. 154 s. (Archelaos, der Schüler des Anaxagoras).

45) Zu S. 48. Plato, Protagoras 337 C. D., wo Hippias *φύσει* und *νόμῳ* (= *θέσει*) unterscheidet und dann fortfährt: *ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.* Aehnlich äußert er sich auch bei Xenoph. Memor. IV, 4, so daß wir also ihn als den Hauptvertreter dieser Unterscheidung in der älteren Sophistengeneration betrachten dürfen. Aristotel. *περὶ σοφ. ἐλ.* 12. 173 a, 7, ss. sagt sogar: *καὶ οἱ ἀρχαῖοι πάντες ᾤοντο συμβαίνειν παρὰ τὸ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸν νόμον· ἐναντία γὰρ εἶναι φύσιν καὶ νόμον.*

46) Zu S. 48. Daß auch die Sophisten diese Unterscheidung zur Bekämpfung von Vorurteilen (Adel) und naturwidrigen Einrichtungen (Sklaverei) benützt haben, zeigt Zeller a. a. O. S. 1007 s.

47) Zu S. 49. M. vergl. den sog. „aufgeklärten Despotismus" des vorigen Jahrhunderts und seinen Zusammenhang mit der Philosophie seiner Zeit.

48) Zu S. 49. Grote a. a. O. S. 610 ss.

49) Zu S. 49. Grote a. a. O. S. 610.

50) Zu S. 49. Nach dem Ausdruck Cron's in seiner Schulausgabe des Platon'schen Gorgias, Einleitung, S. 12. (3te Auflage 1876.)

51) Zu S. 49. Plato, Gorgias 520, A; auch 485, B. C. Aber man vergleiche mit der Art, wie Kallikles gegen die Sophisten spricht, die Aeußerungen des Anytos, Plato Menon 91, C. ss.: so spricht der demokratische Athener. Kallikles dagegen redet als Aristokrat, der in der Schule der Sophisten groß geworden, als Staatsmann, der zwar die Notwendigkeit dieser Schule anerkennt, aber auf diejenigen vornehm herabsieht, welche sich dieses Studium und diesen Unterricht als Lebensberuf gewählt haben; nicht anders also, als der für den Sophisten Protagoras schwärmende Hippokrates sich doch ernstlich dagegen verwahrt, selbst Sophist werden zu wollen, cfr. oben 4, Anm. 20.

52) Zu S. 49. Plato, Gorgias, 471.

53) Zu S. 49. Plato, Gorgias, 482 E: *ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντία ἀλλήλοις ἐστίν, ἥ τε φύσις καὶ ὁ νόμος.* 483, A: *φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν,* überhaupt gehört 483 s. hieher. Eine wesentliche Differenz zwischen Kallikles, der hierin Hippias folge, auf der einen, und Protagoras und Archelaos auf der andern Seite, wonach jene das Recht für ein Werk der Natur erklären, diese dasselbe von einem Gesetz oder Vertrag herleiten, kann ich trotz Steinhart, Einleitung zur Müller'schen Plato-Übersetzung (Bd. II. S. 372) nicht finden. Gerade Kallikles leitet das, was man gewöhnlich Recht nennt, von Gesetz und Vertrag ab, und die Differenz wird sich in der Hauptsache auf eine solche des Ausdrucks zurückführen lassen.

54) Zu S. 50. Plato, Gorgias 492, C.

55) Zu S. 50. Die Frage, ob der nur aus Plato, Gorgias bekannte Kallikles eine historische Persönlichkeit sei, ist von sehr untergeordneter Bedeutung. Allein es ist schlechterdings kein Grund, daran zu zweifeln, und Stellen wie 487 C. 515 A sprechen doch entschieden dafür. So auch Zeller a. a. O. S. 962, Anm. 1.

56) Zu S. 50. Plato, Republ. I, 338. 343 s. Bezeichnend ist hier namentlich auch die Vergleichung von Herrschern und Beherrschten mit Schäfern und Schafen. Die Unterthanen sind nur um des Nutzens ihrer Herren willen da, nur dazu, sich scheren zu lassen.

57) Zu S. 50. Grote a. a. O. S. 613 s. Wenn dieser übrigens behauptet, die Theorie des Thrasymachos sei von der des Kallikles wesentlich verschieden, und es

tadelt, daß diese beiden unvorsichtig identifiziert worden seien, so beweist das nur, wie viele Mühe er sich giebt: *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*. Daß die beiden Theorien ganz dasselbe seien, wird niemand behaupten; daß sie aber im wesentlichen auf dasselbe hinauskommen — auf das Recht des Stärkeren über den Schwächeren —, und daß Thrasymachos etwa in der Mitte steht zwischen Polos und Kallikles, weiter geht als jener, nicht ganz so weit als dieser, das läßt sich trotz aller Kunst und Künstelei nicht abstreiten; der Unterschied liegt wohl mehr im künstlerischen Aufbau der betreffenden Dialoge als in der Sache selbst.

58) Zu S. 50. Blaß a. a. O. Bd. 2, S. 72 ss., der übrigens diese Seite der Sache übersehen hat und nur die panhellenische Richtung des Isokrates auf die „vaterlandslose Sophistik als gemeinhellenische Bildung" zurückführt.

59) Zu S. 51. Blaß a. a. O. S. 38 ss.

60) Zu S. 51. Es wäre interessant, das Sophistische in Thukydides im Einzelnen nachzuweisen, wozu hier natürlich der Ort nicht ist. In formaler Beziehung hat es Blaß a. a. O. Bd. 1. cap. 5. S. 195—239 gethan. Aufs Materiale ist W. Roscher in seinem Buch über das „Leben, Werk und Zeitalter des Thucydides" (1842) eingegangen, ohne daß ich übrigens zugeben möchte, daß er mit allem, was er hier in teilweise jugendlich-fantasievoller Weise ausführt, Recht habe. Denn wenn er nachweisen will, daß Thukydides die drei sophistischen Grundsätze: 1) alles Sein ist Werden; 2) jede Wahrheit ist nur subjektiv giltig; 3) alles Recht beruht auf der Stärke, wenn auch in seinem Sinne, acceptiert habe, so geht er hierin entschieden zu weit. Aber der allgemeine Gedanke, daß der Historiker ganz bedeutend beeinflußt ist von sophistischen Anschauungen und Lehren, ist jedenfalls richtig. Zeller a. a. O. Bd. II, 1. S. 23 hebt nur die eine Seite der Sache, die Darstellung des sophistischen Geistes im Munde anderer, hervor, wofür es ja kein signifikanteres Beispiel giebt als die Verhandlung zwischen den Athenern und Meliern Thuk. V, c. 85—113. Während Roscher — das ist das Einseitige an den beiden Darstellungen — die Reden zu ausschließlich dem Thukydides selbst zuschreibt und ihm dafür die volle Verantwortlichkeit zuweist, übersieht Zeller, daß in denselben doch immer etwas von den eigenen Gedanken des Geschichtschreibers ausgesprochen ist. Gerade die Reden sind allerdings ein Beweis für das Sophistische in Thukydides: es liegt darin das Zugeständnis, daß jedes Mal beide Parteien, beide Anschauungen etwas für sich anzuführen haben, daß Recht und Unrecht gleich verteilt sei, und daß das Recht des Stärkeren, wenn auch nicht das Recht, das einzige und volle Recht, so doch gewiß auch ein Recht sei. Daß er das aus der Sophistik angenommen hat und daß er doch niemals *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ἐποίησεν*, das macht ihn zu dem großen Historiker, der er ist, zu diesem Meister der Unparteilichkeit, gleich weit entfernt von der ethischen Unerbittlichkeit eines Schlosser wie von der begeisterten und begeisternden, aber morallosen Parteinahme eines Treitschke. — Noch während des Drucks fällt mir ein Aufsatz von Ableiter über Thukydides in die Hände (im Korresp.-Bl. f. d. Gel. u. Realschulen Württ. 1881, H. 3 u. 4), der diesen Einfluß der Sophistik auf Thukydides, allerdings im engen Anschluß an Roscher eingehender bespricht.

61) Zu S. 51. Es ist schwer die sophistischen Elemente in den Euripideischen Dramen klar herauszustellen. Denn mit einzelnen Belegstellen, die aus dem Zusammenhang gerissen werden, läßt sich gerade bei einem Dramatiker wenig beweisen, weshalb ich auch die Fragmente hier ganz bei Seite lassen zu sollen glaube. Der Reichtum an Sentenzen, wie er sich bei Euripides findet, beweist ja nur den philosophischen Kopf überhaupt, nicht notwendig auch den Standpunkt im einzelnen: so finden wir in den geflügelten Worten Schillers wohl dessen philosophischen Sinn und dessen tief ethischen Idealismus im allgemeinen, aber daß und wie weit er Kantianer war, darüber müssen

wir uns schon anderswo als in seinen Dramen Aufschluß suchen. Und daher scheint mir Zeller a. a. O. S. 11 ss. trotz seiner Verwahrung dagegen doch noch zu viel Wert auf solche einzelne dicta probantia zu legen. So beweist das bekannte Wort Hippol. v. 612: ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος, keine Verwandtschaft mit der sophistischen Moral, sondern nur die leidenschaftliche Erregung des Hippolytos, der ja ruhiger geworden ganz anders handelt, als er hier spricht. Übrigens ist allerdings gerade dieses Drama mehr als jedes andere geeignet, den Geist der Euripideischen Tragödie verstehen zu lehren. Mehr aus dem Vollen schöpft die geistreiche Charakteristik Mommsens, römische Geschichte, Bd. 1, S. 921 ss. (5te Aufl.), ohne natürlich erschöpfend sein zu können. Sehr eingehend bespricht die Frage Bernhardy, Grundriß d. griech. Litteratur, II, 2. S. 383 ss. Offenbar aber überschätzt er den Einfluß des Anaxagoras auf den Dichter (S. 401), wenn er auch zugiebt, daß dieser weit über seinen Lehrer hinausgegangen sei. Der νοῦς des Anaxagoras war wenig geeignet, zur „Beobachtung der intellectuellen Welt" zu führen. Dafür war gewiß der Umgang mit Sokrates wertvoller. Speziell unser Thema behandelt Fr. Lübker, Zur Theologie und Ethik des Euripides (Parchim 1863). Auch er sieht zu wenig auf den Geist des Ganzen und die Auswahl und Behandlung der Stoffe, sondern stellt vielmehr nur einzelne Stellen zusammen, wobei er natürlich Widersprechendes entdecken muß. Dagegen hebt er richtig hervor, daß das menschliche Leben bei Euripides mehr von sinnlichen Trieben und Leidenschaften als von sittlichen Mächten beherrscht sei und führt wesentlich darauf das verwerfende Urteil des Dichters über die Frauen zurück. Gut ist auch die Hinweisung auf seine pessimistische Weltanschauung und den Wert, den Euripides auf die Freundschaft lege. Dagegen hat er seine Aeußerungen über das Schicksal zu sehr gepreßt: was bei einem Dichter der Leidenschaften Ausdrücke wie ἀνάγκη, δαίμων und ähnliche für einen Sinn haben, ist ja klar.

62) Zu S. 51. Ein Problem bilden hier nur die Bakchen, wo ja gerade gegen den aus Weisheitsdünkel hervorgehenden Unglauben Front gemacht wird (cfr. besonders 196 ss.). Darin eine Inkonsequenz zu sehen und sie mit Schöne (Erklärung d. Bakchen. Weidmann 2. Aufl. 1858) daraus zu erklären, daß Euripides damit den „Verdacht des Atheismus" habe widerlegen wollen, wenn auch nicht gegen die eigene, reifere Überzeugung seiner späteren Zeit, scheint mir nicht ganz gerechtfertigt. Dionysos ist ja der Neuerer, Pentheus der Vertreter der alten Sitte, der der Neuerung leidenschaftlich entgegentritt und daran scheitert. Die frappanten Aeußerungen gegen rationalistischen Unglauben aber ließen sich bei dem Stoffe kaum vermeiden, lagen übrigens dem skeptischen Dichter auch nahe genug.

63) Zu S. 52. Oder vielmehr nicht löst; daher die beständige Einführung eines deus ex machina.

64) Zu S. 52. Jon 854 s.: ἕν γάρ τι τοῖς δούλοισιν αἰσχύνην φέρει τοὔνομα· τὰ δ' ἄλλα πάντα τῶν ἐλευθέρων οὐδεὶς κακίων δοῦλος ὅστις ἐσθλὸς ᾖ. cfr. fragm. 515. Dazu Oncken, die Staatslehre des Aristoteles, Bd. II, S. 33 ss.

65) Zu S. 52. Man vergleiche die Euripideische mit der Göthe'schen Iphigenie, und man wird verstehen, inwiefern ich sage, Euripides sei in Wirklichkeit kein Dichter der Humanität gewesen. Ich darf hiefür auch auf meine Abhandlung über diese beiden Dichtungen in meinen Studien und Studienköpfen, 1877, verweisen.

66) Zu S. 52. Einen Schüler des Prodikos nennt sich Sokrates, Plat. Menon 96, D. — eine Stelle, die übrigens nicht so frei von Ironie ist, als Welcker a. a. O. S. 401 annimmt.

67) Zu S. 52. cfr. besonders das Gespräch zwischen Alkibiades und Perikles bei Xenoph. Memor. I, 2, 40 ss. und überhaupt alles, was Xenoph. ibid. über das Verhältnis des Alkibiades und Kritias zu Sokrates sagt.

Anmerkungen zu Capitel 4.

1) Zu S. 53. Cic. Tuscul. V, 4, 10: Socrates primus philosophiam devocavit a coelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

2) Zu S. 54. Zu den hieher gehörenden echten Schriften Xenophons rechne ich neben den Memorabilien auch den Ökonomikos und das Symposion, nicht aber die Apologie. cfr. über diese Frage Schenkl, Xenophontische Studien. Sitzungsb. d. K. Akad. d. Wiss. Wien 1876. Bd. 83. S. 103 ss. Er hält den Ökonom. und das Symp. für Teile der *Ἀπομνημονεύματα*.

3) Zu S. 55. Plato Republ. I, 337 A.: *αὕτη ἐκείνη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προὔλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσοις ἢ ἀποκρίνοιο εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ.*

4) Zu S. 55. Hegel a. a. O. S. 60 s. thut jedenfalls Sokrates Unrecht, wenn er auf der einen Seite in dieser Ironie „etwas Unwahres“ sieht; daß Hegel aber „bloß eine Manier der Conversation“ darin finde, wie ihm Zeller a. a. O. S. 107 imputiert, kann ich nicht für richtig halten. Er giebt ja zu, daß und warum man „wirklich auch sagen könne, daß Sokrates nichts wußte“.

5) Zu S. 55. Das deutet auch Zeller a. a. O. S. 107 s. Anm. 3 an.

6) Zu S. 55. Plato Apolog. 20 E. 21: *ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι* (sc. *ἐμοῦ*).

7) Zu S. 55. Plutarch adv. Colot. 20: *καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τὸ γνῶθι σαυτόν, ὃ δὴ καὶ Σωκράτει ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν, ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς εἴρηκεν.*

8) Zu S. 55. Auf diesen Zusammenhang weist am klarsten Hegel hin, a. a. O. S. 107. Man vergleiche übrigens auch die häufigen Beziehungen auf Apollo im Phaedon 58 C, 61 A, 85 B, die auch Wohlrab in seiner Erklärung des Phaedon S. 25 aufgefallen sind.

9) Zu S. 56. Xenoph. Memor. IV, 6, 1: *Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι· τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν· ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε.* Dazu cfr. Arist. Metaph. I, 6. 987 b 1—4. XIII, 4. 1078 b 17. 27: *τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.*

10) Zu S. 56. Auch Feuerlein a. a. O. S. 51 ss., bes. aber S. 53, Anm. 2 drückt sich darüber zum mindesten nicht klar genug aus.

11) Zu S. 56. Aristot. Rhetor. III, 16. 1417 a 15: *ἠθικὴν δὲ χρὴ τὴν διήγησιν εἶναι· ἔσται δὲ τοῦτο, ἂν εἰδῶμεν τί ἦθος ποιεῖ. ἓν μὲν δὴ τὸ προαίρεσιν δηλοῦν, ποιὸν δὲ τὸ ἦθος τῷ ποιὰν ταύτην· ἡ δὲ προαίρεσις ποιὰ τῷ τέλει. διὰ τοῦτο οὐκ ἔχουσιν οἱ μαθηματικοὶ λόγοι ἤθη ὅτι οὐδὲ προαίρεσιν· τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα οὐκ ἔχουσιν. ἀλλ' οἱ Σωκρατικοί. περὶ τοιούτων γὰρ λέγουσιν.*

12) Zu S. 56. Xenoph. Memor. I, 1, 11: *οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως ᾗπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔφυ καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε.* Also das Gebiet der Kausalität, des Mechanismus interessierte ihn nicht; cfr. ibid. IV, 7. Arist. Metaph. I, 6. 987 b 1 ss.; cfr. auch Plato Phaedon. 97 B. ss.

13) Zu S. 56. Am äußerlichsten und naivsten spricht er diese Teleologie aus Xenoph. IV, 3; z. B. § 4: *οὐκοῦν καὶ ἐπειδὴ ὁ μὲν ἥλιος φωτεινὸς ὢν τάς τε*

ὥρας τῆς ἡμέρας ἡμῖν καὶ τἆλλα πάντα σαφηνίζει, ἡ δὲ νὺξ διὰ τὸ σκοτινὴ εἶναι, ἀσαφεστέρα ἐστὶν, ἄστρα ἐν τῇ νυκτὶ ἀνέφηναν, ἃ ἡμῖν τὰς ὥρας τῆς νυκτὸς ἐμφανίζει καὶ διὰ τοῦτο πολλὰ ὧν δεόμεθα πράττομεν; cfr. auch ibid. I, 4.

14) Zu S. 56. Zeller a. a. O. S. 92 s.

15) Zu S. 57. Es war dies die frühere rationalistische Auffassung von Sokrates; daß aber ein Hegelianer wie Feuerlein a. a. O. S. 68 dieselbe wiederholen konnte, ist doch schwer verständlich.

16) Zu S. 57. Sophocl. Oedip. Rex v. 600: *οὐκ ἂν γένοιτο νοῦς κακὸς καλῶς φρονῶν*. cfr. 6. 13 ss. und Thuk. II, 62, 5.

17) Zu S. 57. Xenoph. Mem. III, 9, 5: *οὕτω καὶ τὰ καλά τε κἀγαθὰ τοὺς μὲν σοφοὺς πράττειν, τοὺς δὲ μὴ σοφοὺς οὐ δύνασθαι . . . . δῆλον εἶναι ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστίν*.

18) Zu S. 57. Arist. Eth. Nicom. VI, 13. 1144b 17: *διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν*. ibid. III, 11. 1116b 4 etc.

19) Zu S. 57. Xenoph. III, 9, 4 s. IV, 6, 11. Arist. Magn. Moral. II, 6. 1200b 25: *Σωκράτης ἀνῄρει ὅλως καὶ οὐκ ἔφη ἀκρασίαν εἶναι λέγων ὅτι οὐδεὶς εἰδὼς τὰ κακὰ ὅτι κακά εἰσιν, ἕλοιτ' ἄν*. Aehnlich Eth. Nicom. VII, 2. 1145b 23. cfr. Mag. Mor. I, 10. 1187a 7. Ohne Namen Eth. Nicom. III, 7. 1113b 14. Sehr häufig natürlich bei Plato.

20) Zu S. 57. Xenoph. Memor. IV, 6, 8: *ἄλλο δ' ἄν τι φαίης ἀγαθὸν εἶναι ἢ τὸ ὠφέλιμον; οὐκ ἔγωγ' ἔφη*. III, 8 werden die Begriffe gut, schön und zweckmäßig identifiziert. Besonders charakteristisch ist II, 3, wo die brüderliche Liebe und Eintracht auf den Nutzen gebaut wird, den ein Bruder vom andern hat.

21) Zu S. 57. Vor allem Xen. Mem. IV, 8, 6: *ἄριστα μὲν γὰρ οἶμαι ζῆν τοὺς μάλιστα ἐπιμελομένους τοῦ ὡς βελτίστους γίγνεσθαι, ἥδιστα δὲ τοὺς μάλιστα αἰσθανομένους ὅτι βελτίους γίγνονται*. cfr. I, 6, 9.

22) Zu S. 58. Hieher gehört namentlich der Platonische Protagoras, wo über die Identifizierung des Guten mit dem Nützlichen (333 D) und Angenehmen im Zusammenhang mit dem Satz, daß niemand wissentlich das Schlechte wähle, von Plato nicht hinausgegangen wird.

23) Zu S. 58. Xenoph. Memor. II, 7, 13, die Fabel vom Hund und den Schafen, die an die Fabel des Menenius Agrippa (Livius II, 32) erinnert; man vergl. auch II, 3, 18 und endlich Plato Phaedon 61, B.

24) Zu S. 58. Am bezeichnendsten für diese Relativität des Begriffes „gut" ist Xenoph. Mem. III, 8, 3: *εἰγ' ἐρωτᾷς με εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα ὃ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν οὔτ' οἶδα οὔτε δέομαι*. ibid. § 7: *πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς*.

25) Zu S. 58. Damit fallen von selbst die von verschiedenen Seiten gegen Xenophons hieher gehörigen Berichte erhobenen Vorwürfe, als habe er Sokrates mißverstanden oder doch nicht genügend verstanden. Zeller a. a. O. S. 129 ss. hat diese Angriffe ausführlich widerlegt; bei unserer Auffassung bedarf es dessen überhaupt nicht mehr.

26) Zu S. 58. Xenoph. Mem. III, 9, 4: *πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι ταῦτα πράττειν*.

27) Zu S. 58. Xenoph. Mem. III, 9, 6 s. (Begriff der *μανία*). Übrigens setzt er IV, 2, 19 s. den Fall, es betrüge einer seine Freunde *ἑκών* und erklärt diesen für weniger ungerecht als den, der es *ἄκων* thue. Die Paradoxie dieser Behauptung, welche auch Xenophon ausdrücklich anmerkt (*δοκῶ δέ μοι καὶ ταῦτα οὐκ οἶδ'*

ὅπως λέγειν), beweist, daß Zeller a. a. O. S. 123, Anm. 1 in der Hauptsache Recht hat, wenn er sagt, dieser Fall könne „immer nur versuchsweise angenommen werden; in Wahrheit sei er nach sokratischen Grundsätzen undenkbar". Aber ob sich Sokrates dessen von Anfang an bewußt war und immer bewußt blieb, ist nach der angeführten Stelle doch zweifelhaft.

28) Zu S. 58. Xenoph. Memor. IV, 4, 12: *φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι. ἆρα τὸ αὐτὸ λέγεις, ὦ Σώκρατες, νόμιμόν τε καὶ δίκαιον εἶναι; ἔγωγε, ἔφη.* Und mit besonderer Beziehung auf die Gerechtigkeit IV, 6, 6: *δίκαια δέ, ἔφη, οἶσθα ὁποῖα καλεῖται; ἃ οἱ νόμοι κελεύουσιν, ἔφη.* Dazu vergleiche man den Platonischen Kriton.

29) Zu S. 59. Xenoph. Mem. IV, 13: *νόμους δὲ πόλεως, ἔφη, γιγνώσκεις; ἔγωγε, ἔφη.*

30) Zu S. 59. Xenoph. Mem. IV, 19: *ἀγράφους δέ τινας οἶσθα, ἔφη, νόμους; τούς γ' ἐν πάσῃ, ἔφη, χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους.* Und auf die Frage, wer sie gegeben habe, lautet die Antwort: *ἐγὼ μὲν θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι.* Solche Gesetze sind: *θεοὺς σέβειν, γονέας τιμᾶν.*

31) Zu S. 59. Xenoph. Mem. IV, 4, 21: *δίκην γέ τοι διδόασιν οἱ παραβαίνοντες τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένους νόμους, ἣν οὐδενὶ τρόπῳ δυνατὸν ἀνθρώπῳ διαφυγεῖν*, dann folgen zwei Beispiele hiefür und darauf § 24 der Schluß: *τὸ γὰρ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου δοκεῖ μοι εἶναι.* cfr. auch III, 9, 12. Auch Perikles in seinem *λόγος ἐπιτάφιος* redet von denselben, Thukyd. II, 37, 8: die Athener halten zumeist an den Gesetzen, *ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.* Vgl. ebenso bekanntlich Sophokles in der Antigone.

32) Zu S. 59. Wie dies am schönsten im Platonischen Kriton ausgeführt wird von den hier redend eingeführten Gesetzen.

33) Zu S. 60. Ganz besonders Xenoph. Mem. IV, 4, 15—17; dazu cfr. III, 7, 9. fin. 9, 12. II, 1, 14.

34) Zu S. 60. Xenoph. Mem. II, 3, 14: *καὶ μὴν πλείστου γε δοκεῖ ἀνὴρ ἐπαίνου ἄξιος εἶναι, ὃς ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν.* 6, 35: *ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς.*

35) Zu S. 60. Plato Kriton 49, namentlich C u. D, wo er beginnt: *οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ' αὐτῶν.* Dagegen möchte ich mich nicht auf die Unterredung zwischen Sokrates und Polos im Gorgias berufen oder auf Republ. I; das beweist nur für die Lehre Platos, nicht für die des Sokrates.

36) Zu S. 60. Zeller a. a. O. S. 142 s. Den Versuch Th. Kletts, den Widerspruch wegzuerklären, im Korrespondenzblatt für die Gelehrten- und Realschulen Würtembergs (H. 1. 1880) kann ich nur für einen gänzlich verfehlten ansehen.

37) Zu S. 60. S. oben Cap. 2, 10 mit Anm. 142.

38) Zu S. 61. Wie er darüber gedacht hat, ersehen wir wohl am besten aus der Platonischen Apologie 40 C — 41 C, cfr. auch ibid. 29 A 37, B.

39) Zu S. 61. Xenoph. Mem. III, 9, 4: *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε κἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε.* Dasselbe dann ibid. § 5 von der *δικαιοσύνη*, mit dem Schluß: *ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστίν.*

40) Zu S. 61. Xenoph. Mem. III, 9, 6: *μανίαν γε μὴν ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφίᾳ, οὐ μέντοι γε τὴν ἀνεπιστημοσύνην μανίαν ἐνόμιζε· τὸ δὲ ἀγνοεῖν*

ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν, ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι. IV, 6, 7 fällt freilich *σοφία* und *ἐπιστήμη* in anderem Sinn zusammen.

41) Zu S. 61. Xenoph. Mem. IV, 6, 4. 6, wo er zuerst nachweist, daß *ὁ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς εὐσεβής* ist, dann zeigt, daß *οἱ τὰ νόμιμα εἰδότες τὰ δίκαια* (resp. *τὰ εὐσεβῆ*) *ποιοῦσιν.*

42) Zu S. 61. Plato im Laches und Protagoras.

43) Zu S. 61. Xenoph. Mem. IV, 6, 10 s. mit dem Resultat: *οἱ μὲν ἄρα ἐπιστάμενοι τοῖς δεινοῖς τε καὶ ἐπικινδύνοις καλῶς χρῆσθαι ἀνδρεῖοί εἰσιν, οἱ δὲ διαμαρτάνοντες τούτου δειλοί.* Dazu cfr. Arist. Ethic. Eud. III, 1. 1230a 7: *Σωκράτης ἐπιστήμην οἰόμενος εἶναι τὴν ἀνδρίαν.* Ethic. Nic. III, 11. 1116b 4. cfr. auch Eth. Eud. III, 1. 1229a 15. Xenoph. Symp. II, 12: *οὗτοι — ἀντιλέξειν ἔτι οἶμαι ὡς οὐχὶ καὶ ἡ ἀνδρεία διδακτόν.*

44) Zu S. 62. Xenoph. Memor. IV, 2, 20: *δοκεῖ δέ σοι μάθησις καὶ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου εἶναι ὥσπερ τῶν γραμμάτων; ἔμοιγε.*

45) Zu S. 62. Xenoph. Memor. II, 6, 39: *ὅσαι δ' ἐν ἀνθρώποις ἀρεταὶ λέγονται, σκοπούμενος εὑρήσεις πάσας μαθήσει τε καὶ μελέτῃ αὐξανομένας.* cfr. auch IV, 1. 3 s.

46) Zu S. 62. Xenoph. Mem. III, 9, 1—3: *οἶμαι μὲν ὥσπερ σῶμα σώματος ἰσχυρότερον πρὸς τοὺς πόνους φύεται, οὕτω ψυχὴν ψυχῆς ἐῤῥωμενεστέραν πρὸς τὰ δεινὰ φύσει γίγνεσθαι . . . νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρείαν αὔξεσθαι.*

47) Zu S. 62. ibid. § 3: *ὁρῶ δ' ἔγωγε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως καὶ φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόντας,* u. s. f.

48) Zu S. 62. Zeller a. a. O. S. 121. Die Stelle Xenoph. Mem. III, 9, 4 beweist hiefür nichts, und sonst beruft sich Zeller nur auf Plato, und zwar auf den Protagoras und Meno. Überweg-Heinze, der den Satz a. a. O. zweimal, S. 96 und S. 102, wiederholt, bringt überhaupt keinen Beleg für seine Richtigkeit.

49) Zu S. 62. Xenoph. Mem. I, 5, 4: *ἆρά γε οὐ χρὴ πάντα ἄνδρα ἡγησάμενον τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπῖδα, ταύτην πρώτην ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι;* cfr. IV, 5, 1—11. (Die Echtheit dieser ganzen Stelle ist allerdings angezweifelt.)

50) Zu S. 62. Zeller a. a. O. S. 135, Anm. 2: „wenn er darauf reflektiert hat, so mußte er die Mäßigkeit gleichfalls für ein Wissen erklären", und zwar so: „jedem andern sittlichen Wissen müsse die Überzeugung von der Wertlosigkeit der sinnlichen Genüsse vorangehen".

51) Zu S. 62. cfr. auch Xenoph. Sympos. II, 24—26.

52) Zu S. 62. Xenoph. Mem. I, 6, 10: *ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου.*

53) Zu S. 62. Xenoph. Mem. IV, 5, 3: *ὅστις οὖν ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν καὶ διὰ ταύτας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτιστα, νομίζεις τοῦτον ἐλεύθερον εἶναι; ἥκιστα, ἔφη. — παντάπασιν ἄρα σοι δοκοῦσιν οἱ ἀκρατεῖς ἀνελεύθεροι εἶναι; νὴ τὸν Δί' εἰκότως.* Die oben 4, Anm. 19 angeführte Stelle aus Arist. Magn. Mor. II, wornach Sokrates die Möglichkeit einer *ἀκρασία* geleugnet habe, ist eine Konsequenz aus dem Satz, daß niemand freiwillig Böses thun könne, die Sokrates selbst nicht in dieser Weise gezogen hat.

54) Zu S. 62. Xenoph. Mem. IV, 5, 6: *σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν οὐ δοκεῖ σοι ἀπείργουσα τῶν ἀνθρώπων ἡ ἀκρασία εἰς τοὐναντίον αὐτοὺς ἐμβάλλειν; ἢ οὐ δοκεῖ σοι προσέχειν τε τοῖς ὠφελοῦσι καὶ καταμανθάνειν αὐτὰ κωλύειν ἀφέλκουσα ἐπὶ τὰ ἡδέα.* cfr. § 11, fin.

55) Zu S. 62. Xenoph. Mem. IV, 5, 9: *ἐπὶ τὰ ἡδέα, ἐφ' ἅπερ μόνα δοκεῖ ἡ ἀκρασία τοὺς ἀνθρώπους ἄγειν, αὐτὴ μὲν οὐ δύναται ἄγειν, ἡ δ' ἐγκράτεια πάντων μάλιστα ἥδεσθαι ποιεῖ*, u. s. f. cfr. I, 6, 5 s. II, 1, 1 ss.

56) Zu S. 63. cfr. das Verhalten der Xanthippe beim Tode des Sokrates im Platonischen Phaedon; und Xenoph. Symp. 2, 10. Dazu Zeller, Vorträge und Abhandlungen S. 51 ss. „zur Ehrenrettung der Xanthippe".

57) Zu S. 63. Xenoph. Symp. 2, 9: *ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὖσα τυγχάνει, γνώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται.* Daß er unter *γνώμη* die Einsicht, die auf Bildung beruht, versteht, zeigt der Zusammenhang mit dem Folgenden; cfr. auch Oeconomic. 3, 11—15.

58) Zu S. 63. Xenoph. Mem. II, 2.

59) Zu S. 63. Xenoph. Mem. II, 2, 4: *φανεροὶ δ' ἐσμὲν καὶ σκοπούμενοι ἐξ ὁποίων ἂν γυναικῶν βέλτιστα ἡμῖν τέκνα γένοιτο, αἷς συνελθόντες τεκνοποιούμεθα.*

60) Zu S. 63. ibid.: *καὶ μὴν οὐ τῶν γε ἀφροδισίων ἕνεκα παιδοποιεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους ὑπολαμβάνεις, ἐπεὶ τούτου γε τῶν ἀπολυσόντων μεσταὶ μὲν αἱ ὁδοί, μεστὰ δὲ τὰ οἰκήματα.* Man denke auch an seine Unterredung mit der Hetäre Theodota Xenoph. Mem. III, 11 und an seinen Verkehr mit Aspasia; cfr. Xenoph. Oecon. 3, 14.

61) Zu S. 63. S. oben Cap. 1, 6.

62) Zu S. 63. Xenoph. Mem. I, 3, 14: *αὐτὸς δὲ πρὸς ταῦτα φανερὸς ἦν οὕτω παρεσκευασμένος ὥστε ῥᾷον ἀπέχεσθαι τῶν καλλίστων καὶ ὡραιοτάτων ἢ οἱ ἄλλοι τῶν αἰσχίστων καὶ ἀωροτάτων.* IV, 1, 2: *πολλάκις γὰρ ἔφη μὲν ἄν τινος ἐρᾶν, φανερὸς δ' ἦν οὐ τῶν τὰ σώματα πρὸς ὥραν, ἀλλὰ τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων ἐφιέμενος.* Xenoph. Symp. 4, 27 klingt freilich etwas sinnlich; die Antwort des Sokrates aber und der Zusatz des Xenophon zeigen, daß es sich hier nur um einen Scherz handelt.

63) Zu S. 63. Xenoph. Mem. I, 2, 29: *φάσκων ἀνελεύθερόν τε εἶναι καὶ οὐ πρέπον ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ*, und § 30: *ὅτι ὑικὸν αὐτῷ δοκοίη πάσχειν ὁ Κριτίας ἐπιθυμῶν Εὐθυδήμῳ προσκνῆσθαι ὥσπερ τὰ ὕδια τοῖς λίθοις.* cfr. 3, 8—13. II, 6 31 ss. Sympos. 8, 12 ss.

64) Zu S. 63. Xenoph. Mem. II, c. 4—6 über den Wert der Freundschaft; über den Wert guter Freunde; über die Wahl der Freunde.

65) Zu S. 63. Xenoph. Mem. II, 4, 5 ss. cap. 10. Oeconom. 1, 14.

66) Zu S. 63. Ganz besonders Xenoph. Mem. II, 6, 22 ss., wo nachgewiesen wird, daß wahre Freundschaft nur zwischen Guten möglich sei.

67) Zu S. 63. Zeller a. a. O. S. 137.

68) Zu S. 64. Cic. Tuscul. V, 37, 108: Socrates quidem cum rogaretur, cuiatem se esse diceret: Mundanum, inquit; totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur. Xenoph. Mem. II, 1, 14 spricht er sich freilich entschieden gegen einen vaterlandslosen Kosmopolitismus aus. Der Deutung von K. Hildenbrand (a. a. O. S. 88), als ob er damit auf eine höhere Ordnung habe hinweisen wollen, von welcher der Staat selbst nur einen Teil bilde, kann ich mich nicht anschließen.

69) Zu S. 64. Xenoph. Mem. I, 2, 31 ss. Plat. Apol. 32, C. D.

70) Zu S. 64. Xenoph. Mem. I, 1, 18. Plat. Apol. 32, B. C.

71) Zu S. 64. Plato, Apol. 28, E.

72) Zu S. 64. Xenoph. Mem. III, 5, 14: *τούς γε νῦν πρωτεύοντας* (die Spartaner) *μιμούμενοι καὶ τούτοις τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύοντες, ὁμοίως μὲν τοῖς αὐτοῖς χρώμενοι οὐδὲν ἂν χείρους ἐκείνων εἶεν, εἰ δ' ἐπιμελέστερον, καὶ βελτίους.* Im weiteren Verlauf des Gesprächs nimmt sich aber eben Sokrates dem Perikles gegenüber der Athener an. Zeller a. a. O. S. 55 scheint mir den platonischen Stellen hierüber zu viel Gewicht beizulegen.

73) Zu S. 64. Plat. Kriton 52, B. C.

74) Zu S. 65. Xenoph. Mem. III, 1. cfr. auch cap. 2—4.

75) Zu S. 65. Xenoph. Mem. III, 6 mit dem Schluß: *εἰ οὖν ἐπιθυμεῖς εὐδοκιμεῖν τε καὶ θαυμάζεσθαι ἐν τῇ πόλει, πειρῶ κατεργάσασθαι ὡς μάλιστα τὸ εἰδέναι ἃ βούλει πράττειν.*

76) Zu S. 65. Xenoph. Mem. III, 7.

77) Zu S. 65. ibid. § 9: *ὠγαθέ, μὴ ἀγνόει σεαυτόν, μηδὲ ἁμάρτανε ἃ οἱ πλεῖστοι ἁμαρτάνουσιν· οἱ γὰρ πολλοὶ ὡρμηκότες ἐπὶ τὸ σκοπεῖν τὰ τῶν ἄλλων πράγματα οὐ τρέπονται ἐπὶ τὸ ἑαυτοὺς ἐξετάζειν· μὴ οὖν ἀποῤῥᾳθύμει τούτου, ἀλλὰ διατείνου μᾶλλον πρὸς τὸ σαυτῷ προσέχειν.*

78) Zu S. 65. ibid.: *τούτων (τῶν τῆς πόλεως) γὰρ καλῶς ἐχόντων οὐ μόνον οἱ ἄλλοι πολῖται, ἀλλὰ καὶ οἱ σοὶ φίλοι καὶ αὐτὸς σὺ οὐκ ἐλάχιστα ὠφελήσει.*

79) Zu S. 65. Xenoph. Mem. III, 6, 2: *δῆλον γὰρ ὅτι ἐὰν τοῦτο διαπράξῃ, δυνατὸς μὲν ἔσει αὐτὸς τυγχάνειν ὅτου ἂν ἐπιθυμῇς, ἱκανὸς δὲ τοὺς φίλους ὠφελεῖν.*

80) Zu S. 65. Xenoph. Mem. IV, 2, 11: *τῆς καλλίστης ἀρετῆς καὶ μεγίστης ἐφίεσαι τέχνης· ἔστι γὰρ τῶν βασιλέων αὕτη καὶ καλεῖται βασιλική.* cfr. § 2.

81) Zu S. 65. Xenoph. Mem. I, 2, 9. cfr. mit III, 9, 10 s. und mit der Platonischen Apologie.

82) Zu S. 66. Xenoph. Memor. III, c. 4—7; vor allem 6, 14.

83) Zu S. 66. Xenoph. Memor. III, 9, 12 s. weist er nach, daß der Tyrann *τάχιστ' ἂν ἀπολέσθαι.*

84) Zu S. 66. Xenoph. Mem. III, 9, 10 s.: *βασιλέας δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι — —, ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν* etc. cap. 4, 6.

85) Zu S. 66. Xenoph. Mem. IV, 5, 12: *ἐκ τούτου (τοῦ διαλέγεσθαι) γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους.*

86) Zu S. 66. Xenoph. Memor. IV, 6, 12: *βασιλείαν δὲ καὶ τυραννίδα ἀρχὰς μὲν ἀμφοτέρας ἡγεῖτο εἶναι, διαφέρειν δὲ ἀλλήλων ἐνόμιζε. τὴν μὲν γὰρ ἑκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασιλείαν ἡγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο, τυραννίδα. καὶ ὅπου μὲν ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων αἱ ἀρχαὶ καθίστανται, ταύτην μὲν τὴν πολιτείαν ἀριστοκρατίαν ἐνόμιζεν εἶναι, ὅπου δ' ἐκ τιμημάτων, πλουτοκρατίαν, ὅπου δ' ἐκ πάντων, δημοκρατίαν.*

87) Zu S. 66. Xenoph. Memor. II, 7.

88) Zu S. 66. Xenoph. Memor. II, 8.

89) Zu S. 66. Xenoph. Mem. I, 2, 56: Diesen Vers habe er so erklärt, *ὡς ὁ ποιητὴς κελεύει μηδενὸς ἔργου μήτ' ἀδίκου μήτ' αἰσχροῦ ἀπέχεσθαι.* Dagegen wendet sich Xenoph. § 57, er habe nur sagen wollen: *τὸ μὲν ἐργάτην εἶναι ὠφέλιμόν τε ἀνθρώπῳ καὶ ἀγαθὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀργὸν βλαβερόν τε καὶ κακόν, καὶ τὸ μὲν ἐργάζεσθαι ἀγαθόν, τὸ δ' ἀργεῖν κακόν.* Dabei handle es sich aber natürlich um ein *ἀγαθόν τι ποιεῖν.*

90) Zu S. 66. Xenoph. Oeconom. 4, 2—4. 6, 5—7 (§ 6 u. 7) sind allerdings kritisch anfechtbar, aber auch das Übrige beweist zur Genüge, daß auch er den banausischen Beschäftigungen abhold gewesen ist.

91) Zu S. 66. Xenoph. Mem. I, 1, 1: *ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων.* cfr. Plato Apol. 24, B.

92) Zu S. 66. Seitdem K. F. Hermann in seiner Geschichte und System der plat. Philosophie I. dasselbe als die „innere Stimme des individuellen Taktes" bezeichnet hat, ist das lösende Wort dafür gefunden und sind die Akten darüber geschlossen; das

Nähere über die Erscheinungsform dieses Daimonion siehe bei Zeller a. a. O. S. 69—83. Wie Göthe jeder Zeit wußte, was schön oder häßlich sei, so Sokrates, was sittlich schön oder nicht schön sei.

93) Zu S. 67. Wenn Zeller a. a. O. S. 181 dagegen geltend macht, daß Aristophanes von der antidemokratischen Tendenz schweige, die er doch vor allem hätte hervorheben müssen, so übersieht er, daß seine Angriffe auf Sokrates lange vor jene demokratische Reaktionsperiode fallen; erst in dieser aber wurde jene Tendenz zum Verbrechen gestempelt. Und dann war ja Aristophanes selbst kein Freund der Demokratie seiner Zeit.

94) Zu S. 67. Der Behauptung, daß Sokrates sich unmöglich so verteidigt haben könne, wie er es bei Plato thue, deren Vertreter in besonders geistreicher Weise Georgii in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Apologie geworden ist, kann ich in keinem Punkte beitreten; man verkennt den Sokrates vollständig, wenn man an eine Rede von ihm den Maßstab gerichtlicher Rede anlegen will und verkennt noch mehr den Charakter der platonischen Apologie, wenn man an ihr den Mangel an μεγαληγορία tadelt. Im Gegenteil, so und nur so kann Sokrates gesprochen haben, und darum liegt gar kein Grund vor, die platon. Apologie im großen und ganzen nicht für echt zu halten. So urteilt auch, mit eingehender Widerlegung Georgiis, Zeller a. a. O. S. 163 s. Anm. 1.

95) Zu S. 68. Z. B. Memor. I, 2, 19 betont Xenophon die Übung des Geistes vielleicht mehr als es von der Prämisse aus, daß Tugend Wissen sei, geschehen durfte.

96) Zu S. 68. Auch auf die Kyropädie, diesen geschichtsphilosophischen Roman Xenophons brauchen wir hier kaum näher einzugehen; sie wie der Hiero und teilweise auch der Agesilaos, ist ein Zeugnis von der Vorliebe ihres Verfassers für die monarchische Staatsverfassung und das dorische Wesen, worin er sich mit Plato berührt; und dasselbe gilt von der Wertschätzung einer guten Erziehung, wie sie hier zu Tage tritt. Treffend ist, was K. Hildenbrand a. a. O. S. 225—249 über den Grundgedanken der Kyropädie sagt: „es ist das Wissen, dessen Besitz den Kyros mächtig, dessen Mangel seine Feinde ohnmächtig macht“; nur ist sein Wissen „nichts anderes als eine umsichtige, praktische Lebensklugheit und wohlberechnete Selbstbeherrschung zur Erreichung politischer Zwecke, die oft tief unter das Niveau der Sokratik herabsinkt“. — Wichtiger ist für uns der Ökonomikus, in welchem der Geist der Mäßigung, in dem ein Hauswesen gedeihlich geführt werden soll, und die Anerkennung nützlicher Arbeit auf Sokrates zurückzuführen sein dürfte. Ganz besonders erfreulich wirkt dabei die Darstellung des ehlichen Verhältnisses als einer sittlichen Verbindung zu gegenseitiger äußerer und innerer Unterstützung, und der humane Geist, mit dem er auch den Sklaven einen Platz einräumt in dem Verbande eines gut eingerichteten Hauses. Daß aber überhaupt die Aufmerksamkeit in dieser Weise auf das Haus, auf die Familie gerichtet und ihr dadurch eine selbständige und berechtigte Stellung angewiesen wird neben dem Einzelnen und neben dem größeren Ganzen des Staates, ist immerhin ein nicht zu unterschätzendes Verdienst des wackeren Mannes, der darum als der Begründer der Ökonomik bezeichnet werden muß. Insofern mag man sagen, die ethische Doktrin Xenophons könne als „das notwendige Complement zu Platons Ethik“ angesehen werden. Dies aber in der Weise auszudehnen, wie es L. Strümpell, die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles, Leipzig 1861, thut, und weiter zu sagen, Xenophon sei „ebenso der Fortbildner des fundamentalen Gedankens des Sokrates nach der Seite der angewandten Ethik, wie Plato dessen Fortbildner nach der Seite ihres theoretischen Teiles war“, ist entschieden unrichtig; Strümpells eigene Darstellung der Xenophontischen Ethik, ibid. S. 459—509, ist nicht imstande, dies überzeugend nachzuweisen. Seine Behauptung vollends, derselbe „verdiene selbst in einer allgemeinen Geschichte der antiken Philosophie eher einen Platz als Aristipp oder Epikur“, kann doch nur aus einer

persönlichen Abneigung gegen die „in wissenschaftlicher Hinsicht höchst trivialen ethischen Sätze" der genannten Philosophen erklärt und begreiflich werden; sachlich ist ein solches Urteil weder vom philosophischen noch vom historischen Standpunkt aus zu rechtfertigen.

97) Zu S. 68. Ueber Euklides s. vor allem Diogen. Laert. II, cap. X, 106—112.

98) Zu S. 69. Diog. Laert. II, 106: *οὗτος* (den er als Schüler des Sokrates ibid. § 47 eingeführt hat) *καὶ τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο.*

99) Zu S. 69. Cicero Acad. II, 42, 129: [Megarici] id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper.

100) Zu S. 69. Diog. Laert. II, 106: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά.*

101) Zu S. 69. ibid.: *τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.*

102) Zu S. 69. Diog. Laert. VII, 161: *ἀρετάς τ' οὔτε πολλὰς εἰσῆγεν (ὁ Ἀρίστων) ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην ὡς οἱ Μεγαρικοί.*

103) Zu S. 69. cfr. Cic. Academ. II, 42, 129: Eretriaci —, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie qua verum cerneretur, Herilli similia, sed, opinor, explicata uberius et ornatius.

104) Zu S. 69. Die Streitfrage, ob Plato Soph. 246 ss. auf die Megariker zu beziehen sei und wie sich mit ihrer sonstigen Einheitslehre die Mehrheit von *εἴδη* vereinigen lasse, von der dort die Rede ist, ist für unseren Zweck ohne Bedeutung. Ausführlich besprochen ist sie bei Zeller a. a. O. S. 214 ss. 222 s.

105) Zu S. 69. Diog. Laert. II, 126: *ἐγένετο ἐν Μεγάροις παρὰ Στίλπωνι οὗπερ ἀμφότεροι* (er und Asklepiades) *διήκουσαν.* § 134: *Στίλπωνα δ' ἐτεθαυμάκει.*

106) Zu S. 69. cfr. die oben Anm. 103 angeführte Stelle bei Cicero: A Menedemo autem, quod is Eretria fuit, Eretriaci appellati, quorum u. s. w. und Diog. Laert. II, 129: *πρὸς δὲ τὸν εἰπόντα πολλὰ τὰ ἀγαθὰ ἐπύθετο πόσα τὸν ἀριθμὸν καὶ εἰ νομίζοι πλείω τῶν ἑκατόν.* § 134 sagt er als höchstes Lob von seinem Lehrer Stilpo: *ὅτι ἐλευθέριος.* und § 136 nennt er das höchste Gut *τὸ ἐπιθυμεῖν ὧν δεῖ.*

107) Zu S. 69. Plutarch *περὶ τ. ἠθικ. ἀρετ.* 2, init.: *Μενέδημος μὲν ὁ ἐξ Ἐρετρίας ἀνῄρει τῶν ἀρετῶν καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὰς διαφορὰς ὡς μιᾶς οὔσης καὶ χρωμένης πολλοῖς ὀνόμασιν· τὸ γὰρ αὐτὸ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην λέγεσθαι, καθάπερ βροτὸν καὶ ἄνθρωπον.* cfr. oben Anm. 102.

108) Zu S. 69. Seneca Epp. lib. XV, 2 (94), 41: minuta quaedam, ut ait Phaedon, animalia cum mordent, non sentiuntur: adeo tenuis illis et fallens in periculum vis est; tumor indicat morsum et in ipso tumore nullum volnus adparet. Idem tibi in conversatione virorum sapientium eveniet: non deprehendes, quemadmodum aut quando tibi prosit, profuisse deprehendes. In welchem Sinne sich Phädon über ethische Fragen ausgesprochen hat, können wir daraus freilich nicht abnehmen.

Anmerkungen zu Capitel 5.

1) Zu S. 71. Auf diese Gefahr weist besonders E. Dühring in seiner kritischen Gesch. d. Philos. S. 98. 106 ss. hin. Daß man sie aber nicht ganz vermeiden kann, zeigt auch seine Darstellung; wozu also Hiebe aller Art austeilen und den Mund so gar voll nehmen?

2) Zu S. 71. Diog. Laert. III, 5: *καὶ ποιήματα ἔγραψε καὶ πρῶτα μὲν διθυράμβους, ἔπειτα δὲ καὶ μέλη καὶ τραγῳδίας. — ἔπειτα μέντοι μέλλων ἀγωνιεῖσθαι τραγῳδίᾳ πρὸ τοῦ Διονυσιακοῦ θεάτρου, Σωκράτους ἀκούσας κατέφλεξε τὰ ποιήματα.*



3) Zu S. 72. Karl Steinhart in den Einleitungen zur Übersetzung der sämtlichen Werke Platos von Hieronymus Müller. 9 Bd. Leipzig. Brockhaus 1850—1873.

4) Zu S. 72. Franz Susemihl, die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie. 2 Teile. Leipzig. Teubner 1855—1860.

5) Zu S. 72. So scheint mir die Echtheit dieses Dialogs gerettet werden zu können, die freilich auch sachlich manchen Bedenken und Zweifeln unterliegt; allein die Anmut der Form verbürgt unter allen Umständen den platonischen Ursprung.

6) Zu S. 73. Plato, Charmides 167, a. Ich halte an der Echtheit des Charmides fest, trotz der Bedenken von M. Schanz im Bursian'schen Jahresbericht Bd. XVII, S. 236 in der Besprechung des Becker'schen Buchs: Platos Charmides, inhaltlich erläutert. Halle 1879, mit welch' letzterem ich übrigens, wie man sieht, auch nicht übereinstimme, wenn er behauptet, daß die *σωφροσύνη* in diesem Dialog nicht als sittliche Tugend zu fassen sei, sondern im allgemeineren Sinn als geistige Tüchtigkeit und Gesundheit, welche überall das Nützliche zu ergreifen weiß und den Menschen für jede Lage gewachsen macht. Und das Resultat ist auch nicht das rein negative einer Zersetzung eines in sich unwahren Begriffs.

7) Zu S. 74. Plat. Protag. 345, D: *ἐγὼ γὰρ σχεδόν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται, οὐδένα ἀνθρώπων ἑκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἑκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσι.* cfr. 358. B, auch Gorgias 509, E.

8) Zu S. 74. Plat. Tim. 86, D: *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός.*

9) Zu S. 74. Plat. Hipp. min. 376, B: *ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.* So verstehen die Stelle Steinhart in der Einleitung zur Müller'schen Übersetzung des Hipp. m. S. 102, Susemihl, genet. Entwicklg. B. I, S. 14 und vor allem Zeller a. a. O. S. 500 u. 501, Anm. 1. Aber die im weiteren hieraus abzuleitenden Folgerungen vermisse ich in allen diesen Darstellungen.

10) Zu S. 74. Plat. Republ. 389, B: *τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως προσήκει ψεύδεσθαι,* cfr. 414, B. und die Anwendung davon in der Praxis 459, C. cfr. auch leg. 663, D. E.

11) Zu S. 74. Susemihl a. a. O. I, S. 44.

12) Zu S. 75. Plato, Protag. 333, D ss., namentlich E: *ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ταῦτ' ἐστὶν ἀγαθά, ἅ ἐστιν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις;* wo er die Antwort ja erwartet.

13) Zu S. 75. Plato, Gorg. 468, namentlich die Worte B: *ἕνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες; φημί. οὐκ οὖν ὡμολογήσαμεν, ἃ ἕνεκά του ποιοῦμεν, μὴ ἐκεῖνα βούλεσθαι, ἀλλ' ἐκεῖνο, οὗ ἕνεκα ταῦτα ποιοῦμεν; μάλιστα.* cfr. ibid. 500, E. Hier fällt das Gute mit dem Zweckbegriff, der all' unser Handeln bestimmt, unmittelbar zusammen.

13b) Zu S. 75. Über den Begriff der Schönheit hat sich Plato bekanntlich ausführlicher ausgesprochen im Hippias maior, einem Dialoge, der aber nicht ohne Anfechtung geblieben ist und unter seinen Gegnern Männer wie Zeller und Susemihl hat. Ich gestehe, daß ich trotz der gegen ihn erhobenen Bedenken an der Abfassung durch Plato festhalte; und ebenso beim Jon. Mit K. Steinhart bin ich der Ansicht, daß diese beiden Dialoge den Übergang bilden von der dichterischen Periode Platos zu seiner philosophischen, daß sie also seine Erstlingswerke sind. Ich kann mir nicht denken, daß ein so dialektischer Geist wie der Platos, nicht in aller erster Linie sich mit dem sollte auseinandergesetzt haben, woran bis dahin sein Herz gehangen. — Daß die oben angegebene Identifizierung des *καλόν*, *ὠφέλιμον* und *ἀγαθόν* nur eine der Begriffsbestimmungen des *καλόν* ist, die über sich hinaustreibt zum *ἡδύ*, darf uns bei der

skeptischen Haltung dieser Jugenddialoge nicht abhalten, hierin die wahre Meinung Platos zu finden, um so weniger, als Plato auch im Gorgias — und dadurch tritt für uns die Bedeutung der Frage nach der Echtheit des Hippias maior ohnedies zurück — 474 ff. den Satz: ταὐτὸν καλόν τε καὶ ἀγαθόν, καὶ κακὸν καὶ αἰσχρόν durch den beiden Gliedern gemeinsamen Begriff des χρήσιμον und ὠφέλιμον erweist. (Die Bedeutung des ἡδύ können wir hier einstweilen noch bei Seite lassen.) Und so giebt denn auch Zeller a. a. O. S. 796 zu, daß Plato „nach sokratischem Vorgang, wenn auch idealer, das Schöne aufs Gute zurückgeführt" habe. Ausführlich, ja wie immer zu ausführlich und breit spricht darüber auf Grund der Ausführungen im Hippias maior Strümpell a. a. O. S. 226—230.

14) Zu S. 75. Plato, Euthyphron 8, C—E, besonders die, freilich kritisch angefochtene Stelle: οὐκ ἄρα ἐκεῖνό γε ἀμφισβητοῦσιν, ὡς οὐ τὸν ἀδικοῦντα δεῖ διδόναι δίκην· ἀλλ' ἐκεῖνο ἴσως ἀμφισβητοῦσι, τὸ τίς ἐστιν ὁ ἀδικῶν καὶ τί δρῶν καὶ πότε.

15) Zu S. 76. So formuliert ihn Plato, Menon 71, E: τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν. Und der Gedanke liegt auch Kriton 49, B zu Grunde. Auch aus Xenoph. Memor. kennen wir ihn, wo ihn Sokrates aus der gewöhnlichen Anschauung acceptiert, cfr. oben Cap. 4, 5, Anm. 34.

17) Zu S. 76. Dies gilt namentlich auch gegen W. Oncken, die Staatslehre d. Aristoteles, der in Plato den radikalen Aristokraten sieht, welcher alles Bestehende ohne weiteres als nicht vorhanden, als unverbindlich und verabscheuenswert erklärt, und dem der Eid, durch den er in der Hetärie dem Demos den Tod geschworen, heiliger ist, als der, durch den er Treue den Gesetzen und der Verfassung gelobt hat. Und ein solcher Fanatiker sollte den Kriton geschrieben haben, das ist unglaublich! Über die Rolle, die Sokrates in den Dialogen Platos spielt, cfr. auch F. Ch. Baur, Sokrates und Christus, in den drei Abhandlungen zur Gesch. d. alten Phil. u. ihres Verhältnisses z. Christentum. Neu herausgegeben von Zeller. Leipzig 1876.

18) Zu S. 77. Plato, Protag. 351, B—358, E.

19) Zu S. 77. Daß es Plato mit dieser Gleichsetzung des Guten und Angenehmen Ernst gewesen sei, bestreitet ganz entschieden K. Steinhart, a. a. O. B. I, S. 418 ss., dem hier auch Zeller a. a. O. S. 508, Anm. 1 folgt. Die Gründe beider haben mich aber nicht überzeugt, namentlich finde ich von der „unverkennbaren Ironie", mit welcher Plato (nach Steinhart) diese ganze Theorie behandeln soll, keine Spur. Dagegen gebe ich zu, daß er sie zunächst als Ansicht der οἱ πολλοί, als herrschende Weltmoral vorträgt; nur freilich nicht um sie zu bekämpfen, um auf ihre Inkonsequenzen und ungereimte Folgerungen mit „spöttischen Seitenblicken" hinzuweisen, sondern deshalb, weil er selbst in diesem Augenblick auf diesem Boden steht und wirklich der Ansicht ist, daß das Gute und das Angenehme richtig verstanden zusammenfallen, daß das Gute immer auch angenehm, das definitiv Angenehme immer auch gut sein müsse. Daß er sich bei dieser Anschauung nicht ganz behaglich und befriedigt fühlte, und daß er deshalb auf die οἱ πολλοί als ihre Quelle hinwies und daß er am Schluß (361, C: καὶ βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξελθόντας ἡμᾶς ἐξελθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅ τι ἔστιν) auf weitere Untersuchungen über das Wesen der Tugend und über das Gute hindeutet, leugne ich natürlich nicht: im Gegenteil ich behaupte ja eben, der Standpunkt, den Plato in diesem Augenblick einnahm, war für ihn selbst ein unhaltbarer und mußte darum von ihm über kurz oder lang verlassen und mit einem höheren vertauscht werden. Aber daß er ihn damals eingenommen, darin stimme ich im Gegensatz zu Steinhart und Zeller den Philologen K. F. Hermann (in „Geschichte und System der platonischen Philosophie" I. Teil), H. Sauppe und Susemihl bei, obgleich sich der letztere

a. a. O. I, S. 60 etwas unklar darüber ausdrückt. Bequem macht sich's Strümpell, der a. a. O. S. 175 ss. für diese Stelle des Protagoras den historischen Sokrates verantwortlich macht, übrigens auch diesen durch die Annahme einer nur hypothetischen Aufstellung entlastet.

20) Zu S. 77. Dieser Beweis geht bei Plato, Gorg. von 468, E—479, E, besonders 475, B, C: *οὐκοῦν εἴπερ αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, ἤτοι λυπηρότερόν ἐστιν καὶ λύπῃ ὑπερβάλλον αἴσχιον ἂν εἴη ἢ κακῷ ἢ ἀμφοτέροις; — — — οὐκ ἄρα λύπῃ γε ὑπερέχει. — οὐκ οὖν τῷ ἑτέρῳ λείπεται; ναί. τῷ κακῷ; ἔοικεν,* und für den zweiten Teil des Beweises 478, B ff.

21) Zu S. 77. Plato, Gorg. 495—499, B, wo wiederholt der Schluß gezogen wird, *ὅτι οὐ ταὐτὰ γίγνεται τἀγαθὰ τοῖς ἡδέσιν οὐδὲ τὰ κακὰ τοῖς ἀνιαροῖς.* cfr. auch 500, D: *ἐπειδὴ ὡμολογήκαμεν ἐγώ τε καὶ σὺ εἶναι μέν τι ἀγαθόν, εἶναι δέ τι ἡδύ, ἕτερον δὲ τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ.*

22) Zu S. 78. Plato, Gorg. 469, A—479, E, wo Plato mit den Worten schließt: *δεύτερον ἄρα ἐστὶν τῶν κακῶν μεγέθει τὸ ἀδικοῦντα διδόναι δίκην· τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μέγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν. — — — καὶ ἀεὶ τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικουμένου ἀθλιώτερον εἶναι καὶ τὸν μὴ διδόντα δίκην τοῦ διδόντος.* cfr. 509, B: *μέγιστον τῶν κακῶν ἐστιν ἡ ἀδικία τῷ ἀδικοῦντι καὶ ἔτι τούτου μεῖζον μεγίστου ὄντος, εἰ οἷόν τε, τὸ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην.*

23) Zu S. 78. Plato, Gorg. 477, B ss. wo die *ἀδικία* als *πονηρία* der *νόσος τοῦ σώματος* parallel gesetzt wird. 479, B: *ὅσῳ ἀθλιώτερόν ἐστι μὴ ὑγιοῦς σώματος μὴ ὑγιεῖ ψυχῇ συνοικεῖν, ἀλλὰ σαθρᾷ καὶ ἀδίκῳ καὶ ἀνοσίῳ.* Besonders aber 504—508, C, wo schließlich die Notwendigkeit der *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* für die Gesundheit der Seele und das Glück der Menschen auf die Weltharmonie zurückgeführt wird.

24) Zu S. 78. Plato, Gorg. 512, D. E, eine der großartigsten Stellen Platos, die seinen tiefsittlichen Geist aufs glänzendste beweist. Sie heißt: *ἡ γὰρ τοῦτο μέν, τὸ ζῆν ὁποσονδὴ χρόνον, τόν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα ἐατέον ἐστὶν καὶ οὐ φιλοψυχητέον, ἀλλὰ ἐπιτρέψαντα περὶ τούτων τῷ θεῷ καὶ πιστεύσαντα ταῖς γυναιξίν, ὅτι τὴν εἱμαρμένην οὐδ' ἂν εἷς ἐκφύγοι, τὸ ἐπὶ τούτῳ σκεπτέον, τίν' ἂν τρόπον τοῦτον ὃν μέλλοι χρόνον βιῶναι ὡς ἄριστα βιοίη.*

25) Zu S. 78. Plato Gorg. 523—527. Was K. Löschhorn, kritische Studien z. plat. u. christl. Ethik (Wittenberg 1880) über den Anlauf Platos, im Gorgias über Sokrates hinaus zu kommen, bemerkt, hält sich allzusehr auf der Oberfläche.

26) Zu S. 79. Zeller a. a. O. S. 734.

27) Zu S. 79. Was im Gorgias nur vorausgesetzt und aus dem Mythos herübergenommen und gläubig hingenommen war, dafür wird hier im Menon — durch die Katechese mit dem Sklaven — eine Art Beweis erbracht.

28) Zu S. 79. Susemihl a. a. O. I, S. 89 sagt: „wäre der Gorgias vor dem Menon geschrieben, so würde das ausnehmend günstige Urteil, welches hier im Vergleich gegen dort über die alten athenischen Staatsmänner gefällt wird, auf die Rückkehr einer milderen Stimmung hindeuten". Er selbst freilich setzt ihn nach dem Gorgias.

29) Zu S. 79. Plato, Menon 97—100. Im Ganzen teile ich die Auffassung Zellers a. a. O. S. 497 ss. Anm. 3, bei dem ich nur nicht begreife, wie er dabei bleiben kann, die *θεία μοῖρα* mit dem „Zufall" zu identifizieren. Es handelt sich nicht um „die, welche sie besitzen", für welche sie in gewissem Sinn zufällig genannt werden könnte, sondern um die Quelle, aus der diese Tugend stammt, und diese Quelle Zufall zu nennen, würde Plato sich am allermeisten gesträubt haben, und vollends hier im Menon, wo der göttliche Ursprung der Tugend und jeder Tugend so energisch

betont wird. Deshalb kann ich auch Steinhart nicht ganz beistimmen (a. a. O. II, S. 117 ss.), der den Hauptnachdruck auf die Genialität, die geniale Geisteskraft zu legen scheint, obgleich er ihre Herleitung aus der göttlichen Quelle und ihren Zusammenhang mit der Präexistenz nicht verkannt hat. Noch weniger aber hat Susemihl a. a. O. S. 71 s. das Richtige gesehen, wenn er die Begeisterung zum Hauptbegriff macht und betont, daß ohne diese überhaupt keine Tugend, also auch die philosophische nicht zu denken sei. Denn mag dieser letztere Gedanke auch konsequent gedacht richtig sein, so gehört er doch nicht hieher, wo es sich eben um die Unterscheidung der beiden Arten von Tugend handelt. Wenn daher Feuerlein a. a. O. S. 82, Anm. 4 versichert, er könne in dieser Tugend nicht die gewöhnliche Tugend der Nichtphilosophen finden, sondern die wirkliche echte, nur sei sich Plato im Menon noch nicht klar gewesen, woher er sie ableiten solle, so ist das ein fast unbegreifliches Mißverständnis. Von der Ironie endlich, die Susemihl und zum Teil auch Steinhart in dem Schluß des Menon finden, kann ich in dieser schönen Stelle überhaupt nichts entdecken.

30) Zu S. 79. Am deutlichsten spricht Plato dies aus im Phaedon 82, A, B: *οὐκοῦν εὐδαιμονέστατοι (τῶν ἄλλων) εἰσὶν οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ*, daß er aber auch in dieser zweiten Periode noch ziemlich gering von der gewöhnlichen Tugend denkt, zeigt im Phaed. die bekannte Stelle 68, C ss., wo dieselbe in ihre unmoralischen Motive hinein verfolgt und als eine *σκιαγραφία* der wahren Tugend bezeichnet wird. Aber auch 82, B spricht er mit einer unverkennbaren Ironie von derselben, wenn er meint, die Inhaber derselben werden später etwa Bienen oder Wespen oder Ameisen. Immerhin aber nennt er sie *ἄνδρας μετρίους*.

31) Zu S. 80. Usener, Abfassungszeit des Plat. Phaidros (Rh. Museum XXXV, S. 131 ss.) setzt dieselbe ins Jahr 403—2. Susemihl, Neue Jahrbücher, Jahrg. 1880. H. 10. 11. S. 707 ss. hat diese Datierung mit Recht zurückgewiesen: der Phädros kann aus philosophischen Gründen nicht vor Sokrates' Tod geschrieben sein. Die Gründe Useners hat Susemihl wie mir scheint zur Genüge entkräftet und auf ihr richtiges Maß zurückgeführt. Er selbst setzt den Phädros freilich (mit Zeller) vor Gorgias und Menon, ich halte die umgekehrte Folge für richtiger.

32) Zu S. 80. Die Bestimmung des Phädros, wornach der Eros ein Gott ist, wird im Symposion dahin fixiert, daß er nicht sowohl ein Gott, als vielmehr ein Mittelding zwischen Sterblichem und Unsterblichem, ein mächtiger Dämon sei. Dies ist natürlich kein Widerspruch, sondern dort wird mehr seine Natur als eine göttliche, hier mehr sein Wirken und Walten in der Menschenwelt, das ja auch recht ungöttlich an die Erscheinung treten kann, ins Auge gefaßt.

33) Zu S. 81. Platon Phaedr. 253—256. Sympos. 216—218. In jener ersten Stelle wird denen, welche vom Eros erfüllt einander lieben, aber dabei von ihrer Sinnlichkeit sich zuweilen hinreißen lassen, verheißen, daß sie *οὐ σμικρὸν ἆθλον τῆς ἐρωτικῆς μανίας φέρονται*. Allein die höchste Stufe erreichen sie doch nicht, sie bleiben *ἄπτεροι*.

33 b) Zu S. 83. Nach Phädrus 248 ist es menschliche Schuld, ein Abfall der Seele, sei es nun in Folge ihrer angeborenen Verbindung mit den niederen Seelenfunktionen oder der *κακία ἡνιόχων*, der aber eben darum auf einer gewissen Notwendigkeit beruht. Im Timäos wird ausschließlich diese letztere ins Auge gefaßt und von aller menschlichen Schuld abgesehen. Die Differenz ist also keine wesentliche, übrigens auch für die platonische Ethik von geringer Bedeutung.

34) Zu S. 84. Plato, Theaet. 174—177.

35) Zu S. 84. Platon, Republ. 489. 517. Daß ich A. Krohns Ansicht,

daß alle platon. Dialoge später seien als die Republik, nicht teile, brauche ich wohl nicht erst zu begründen.

36) Zu S. 85. Platon, Rep. IV, 420. VII, 519.

37) Zu S. 86. Platon, Rep. II, 368. Wir kommen übrigens noch auf die Frage zurück, wie sich das Individuum zum Staat verhält. Hier durften wir uns zunächst mit Platos eigener Erklärung begnügen.

38) Zu S. 86. a. a. O. Bd. II, S. 377: die Berufung darauf, daß Kallikles nur die Besonnenheit und Gerechtigkeit verwerfe, die Klugheit und Tapferkeit aber als Tugenden gelten lasse (Gorg. 491, C), übersieht doch allzusehr, daß er darunter die gewöhnliche Klugheit und Tapferkeit versteht, die im Sinne Platos überhaupt keine Tugend ist.

39) Zu S. 87. Susemihl a. a. O. Bd. I, S. 103.

40) Zu S. 87. Das erstere Politic. 309, A, das zweite Republ. 469, B. Der Tadel einer Einteilung der Menschen in Hellenen und Barbaren Polit. 262 E, an den Zeller a. a. O. S. 755, Anm. 5 erinnert, gehört nicht hieher: er ist ein ausschließlich logischer, sachlich hat Plato nichts dagegen einzuwenden.

41) Zu S. 88. Aristot. Topic. V, 6. 136b, 10: *ἐπεὶ φρονήσεώς ἐστιν ἴδιον τὸ καθ' αὑτὸ πεφυκέναι λογιστικοῦ ἀρετὴν εἶναι καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν οὕτως ἑκάστης λαμβανομένης, εἴη ἂν σωφροσύνης ἴδιον τὸ καθ' αὑτὸ πεφυκέναι ἐπιθυμητικοῦ ἀρετὴν εἶναι.* cfr. ibid. 138b, 1 und dazu 129a 10.

42) Zu S. 89. Platon Rep. IV, 16. 442, D: *σώφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ ξυμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ.* cfr. überhaupt ibid. 441—444.

43) Zu S. 89. Diese ganze Frage hat R. Hirzel eingehend besprochen im 8. Band d. Hermes 1874: „über den Unterschied der *δικαιοσύνη* und der *σωφροσύνη* in der platonischen Republik", der auch auf die Anm. 42 zitierten Stellen des Aristoteles hinweist. In der Negation nun bin ich mit ihm völlig einverstanden, daß die *σωφροσύνη* nicht die besondere Tugend des dritten Seelenteils ist, was er aus Republ. 431 E s. aufs klarste gegen Zeller (2. Aufl., in der dritten ist es a. a. O. S. 749 darauf hin abgeändert) und Überweg erwiesen hat. Und ebenso siegreich bekämpft er die Ansicht Schleiermachers und Susemihls, wornach in der Besonnenheit das theoretische, in der Gerechtigkeit aber ausschließlich das praktische Moment hervorgehoben werde. Dagegen kann ich seiner eigenen Ansicht, wonach „wir in der *σωφροσύνη* als der Harmonie und Tugend des Ganzen die Wirkung zu sehen haben der Gerechtigkeit als der Tugend der einzelnen Teile", deshalb nicht beipflichten, weil er mir die Frage doch nicht befriedigend beantwortet hat, wie in diesem Fall die Gerechtigkeit in den Augen Platos als die vornehmste aller Tugenden, als *ἀρετή* schlechtweg gelten kann. Freilich ist sie die Grundlage aller übrigen, aber der *σωφροσύνη* wäre sie darum nicht überlegen, sondern untergeordnet, wenn diese die Harmonie des Ganzen wäre; und darum habe ich mich Hirzels Aufstellungen nicht durchaus anzuschließen vermocht. Auch die Annahme eines doppelten Gebrauchs des Namens „Gerechtigkeit" dient nicht zu ihrer Empfehlung. Ob es mir gelungen ist, dadurch daß ich die *σωφροσύνη* als negative Tugend fasse und in der *δικαιοσύνη* Grundlage und Vollendung der andern Tugenden zugleich sehe, die Schwierigkeit zu lösen, das zu entscheiden muß ich andern überlassen. Den Nachweis im Einzelnen muß ich mir freilich für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

44) Zu S. 91. Plato, Rep. 471, C—474, C wird dies mit Beziehung auf die Herrschaft der Philosophen im Staat ausgesprochen, an anderen Stellen mit Beziehung auf anderes. Über die ganze Frage vgl. besonders Strümpell a. a. O. S. 353—369. Zeller a. a. O. S. 776—783.



45b) Zu S. 92. Plato, Rep. 519, E: *νομοθέτῃ οὐ τούτου μέλει ὅπως ἕν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι.*

46) Zu S. 93. Als Beispiel für die teleologische Betrachtungsweise Platos vgl. man z. B. das Timäos 47 über Sehkraft, Stimme und Gehör Gesagte.

47) Zu S. 94. cfr. oben 2, am Ende.

48) Zu S. 94. Plato, Republ. 506, B. ss.

49) Zu S. 95. Plato, Republ. 580, A—592, B.

50) Zu S. 95. Ich folge hiebei der Ansicht von Baumgarten-Crusius, zu der auch Stallbaum, K. F. Hermann und Heinze (im Überweg'schen Grundriß) hinneigen, während freilich Schleiermacher, Zeller, Susemihl, Steinhart u. a. den Philebos der Republik voranstellen. Ich verkenne das Gewicht der von den letzteren ins Feld geführten Gründe nicht; allein nicht nur die Einkleidung und schmucklose Darstellung, sondern vor allem der den Gesetzen verwandte, unverkennbare Spuren des höheren Alters an sich tragende Inhalt und die Herabstimmung der idealsten Forderungen und Gedanken seines Systems lassen mich über den Eindruck nicht hinwegkommen, daß wir hier einen Dialog vor uns haben, der den Übergang bildet vom Staat zu den Gesetzen. Daß auch das System Platos selbst bei dieser Reihenfolge nicht Not leidet, wird die oben gegebene Darstellung desselben zeigen. Wo man „Keime und Sprossen neuer Wahrheiten und Anschauungen fand, die im Staat und im Timäos tiefer begründet und vollständiger entwickelt werden", wird man dann vielmehr kurze Rückweisungen auf früher Dagewesenes erkennen dürfen; u. Rep. 505 A führt doch nicht mit Notwendigkeit über den Staat hinaus, so daß wir auch hier nicht „den bestimmtesten Rückweis auf den Philebos" finden müssen. Und eben so scheinen mir die Untersuchungen Rep. 580 ss. vor dem Philebos natürlicher als nach demselben.

51) Zu S. 96. Plato, Phileb. 63, E: *ἄλλας δὲ ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς ἃς εἶπες, σχεδὸν οἰκείας ἡμῖν νόμιζε, καὶ πρὸς ταύταις τὰς μεθ' ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν καὶ δὴ καὶ ξυμπάσης ἀρετῆς ὁπόσαι καθάπερ θεοῦ ὀπαδοὶ γιγνόμεναι αὐτῇ ξυνακολουθοῦσι πάντῃ, ταύτας μίγνυ.* Angesichts dieser Stelle ist es nicht recht klar, warum Zeller a. a. O. S. 740, Anm. 2, sagt: „die mit der Tugend und dem Wissen selbst verbundene Lust wird nicht gesondert aufgeführt".

52) Zu S. 96. Über die in dieser Gütertafel steckenden Schwierigkeiten und die verschiedenen Versuche sie zu lösen, cfr. Susemihl, Platonische Forschungen. I. Die Gütertafel am Schlusse des platonischen Philebos (Philologus, 2. Supplementband 1863, S. 77—97). In der Hauptsache hat er schon das Richtige getroffen; aber erst Zeller a. a. O. S. 740, Anm. 5 hat durch seine Betonung des *περὶ μέτρον* und *περὶ τὸ ξύμμετρον* in den beiden ersten Gliedern (Phileb. 66, A) die Schwierigkeit endgültig gelöst. Beide aber sind durch die Stellung, die sie dem Philebos anweisen, verhindert worden, die von Plato gewählten Ausdrücke und den Grund, warum er sie gewählt, ganz zu begreifen.

53) Zu S. 97. Die Aenderung, welche Plato nach dem Zeugnis des Aristoteles mit seiner Ideenlehre vorgenommen hat, indem er die Ideen auf Zahlen zurückführte, interessiert uns hier nicht, da sie die platonische Ethik nicht berührt; übrigens finden sich auch hiefür die Anknüpfungspunkte im Philebos, so daß auch dadurch unsere Auffassung von der diesem Dialog gebührenden Stellung gerechtfertigt erscheint.

54) Zu S. 97. Plato, leg. 893, B—898, D. Über die daran sich knüpfende Streitfrage cfr. Zeller a. a. O. S. 828—830, der sich die Möglichkeit offen halten möchte, daß „hier Fremdes in den ursprünglichen Text hereingekommen sei"; weiter Susemihl a. a. O. II, S. 598—602 und Steinhart a. a. O. Bd. 7, 1. Abtlg., S. 313—318.

55) Zu S. 97. Plato, Gesetze 662 B—663 B, besonders die Worte: *οὐκοῦν ὁ μὲν μὴ χωρίζων ἡδύ τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθόν τε καὶ καλὸν πιθανός γ', εἰ μηδὲν ἕτερον, πρὸς τό τινα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὅσιον καὶ δίκαιον βίον.* cfr. überhaupt 660 E—664, B. und dazu 732—734, E.

56) Zu S. 98. Plato, Gesetze 631, B. C.

57) Zu S. 98. Plato, Ges. 900—902, mit einer ziemlich äußerlichen und oberflächlichen Theodizee; 941, B. &c.

58) Zu S. 98. Plato, Ges. 697, B.

59) Zu S. 98. Plato, Ges. 716, D: *ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ ἄδικος* (? *ἄθεος*? *ἄφιλος*?), 696, B. ss., wo die Tapferkeit ohne Besonnenheit als wertlos aufgezeigt wird; 633, ss. 963, ss. Freilich wird 631, C. auch die Gerechtigkeit als eine Mischung aus den drei andern Tugenden bezeichnet, und 864, A mit der *σωφροσύνη* so ziemlich identifiziert. Wir befinden uns eben hier nicht auf dem Boden genauerer dialektischer und psychologischer Erörterungen, sondern auf dem einer mehr populären Ausdrucksweise.

60) Zu S. 98. Ich kann hier Susemihl a. a. O. II, S. 611, ss. nicht ganz beistimmen, wenn er behauptet, „die gewöhnliche, vorstellungsmäßige Tugend, um welche es sich im Gesetzesstaat handle, sei nur eine Werdensstufe in der Entwicklung zur wahren und höhern hin", und darauf die ganze Darstellung der Tugendlehre in den Gesetzen basiert. Die Einheit der Tugend im Wissen, die Plato auch hier vorschwebt (cfr. 688, S. 963), beweist doch, daß es sich nicht bloß um die gewöhnliche Tugend handeln kann, sondern um die Tugend überhaupt; aber weil die Weisheit zurücktritt, so nähern sich eben die gewöhnliche und die höhere Tugend einander und fallen in gewissem Sinn zusammen. Auch kann ich nicht finden, daß durch die Bezeichnung *φρόνησις* das Wissen selbst unbestimmter gemacht und in die Sphäre der gewöhnlichen Tugend des praktischen Handelns herabgezogen werde (so Zeller a. a. O. S. 815; gegen ihn hat sich schon Susemihl a. a. O. S. 617, Anm. 885 erklärt, während J. Walter a. a. O. S. 134 ihm beistimmt).

61) Zu S. 99. Plato, Ges. 781, besonders die Worte A: *ὃ καὶ ἄλλως γένος ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων λαθραιότερον μᾶλλον καὶ ἐπικλοπώτερον ἔφυ, τὸ θῆλυ, διὰ τὸ ἀσθενές.* cfr. 804, D—806, D.

62) Zu S. 100. Plato, Ges. 776, B—778, A. Über die Bestimmungen des Strafrechts z. B. 879, A. 882, A.

63) Zu S. 100. cfr. über den platonischen Gesetzesstaat auch K. Hildenbrand a. a. O. S. 175—222, dessen Ansichten über diesen „Staat der Mäßigung" zwar von hohem Interesse, aber vielfach nicht haltbar sind.

64) Zu S. 101. Unter den zahlreichen ethischen Schriften Speusipps nennt Diog. Laert. IV, 4 auch einen „*Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος*".

65) Zu S. 101. Athen. XII, cap. 5 (*ἐν τῷ περὶ ἡδονῆς*) cap. 21, 26.

66) Zu S. 101. Aristot. Eth. Nic. 1153 b 4: *ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι· ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔλυεν, οὐ συμβαίνει ἡ λύσις, ὥσπερ τὸ μεῖζον τῷ ἐλάττονι καὶ τῷ ἴσῳ ἐναντίον· οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν.* cfr. 1173 a 6 (X, 1. 2), wo Aristoteles überhaupt die Behauptung des Speusipp bekämpft, daß keine *ἡδονή* ein *ἀγαθόν* sei.

67) Zu S. 101. Arist. Topic. 152 a 7: *Ξενοκράτης τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ τὸν σπουδαῖον ἀποδείκνυσι τὸν αὐτόν, ἐπειδὴ πάντων τῶν βίων αἱρετώτατος ὁ σπουδαῖος καὶ ὁ εὐδαίμων. ἓν γὰρ τὸ αἱρετώτατον καὶ μέγιστον.* Cicer. Tuscul. V, 10, 30: non — concedo — Speusippo, Xenocrati, Polemoni, ut cum ea quae supra enumeravi (turba quaedam, paupertas, ignobilitas etc.) in malis numerent, idem dicant semper beatum esse sapientem. ibid. 13, 39: omnes virtutis com-

potes beati sunt. Et hoc quidem mihi — convenit cum — Xenocrate, Speusippo, Polemone. Sed mihi videntur etiam beatissimi (also im Gegensatz zu jenen, was noch deutlicher wird aus Cic. Acad. II, 43, 132). Senec. epp. 85, 18 s.: Xenocrates et Speusippus putant beatum vel sola virtute fieri posse, non tamen unum bonum esse quod honestum est. — — Illud autem absurdum est, quod dicitur beatum quidem futurum vel sola virtute, non futurum autem perfecte beatum. ibid. 75, 18: Academici veteres beatum quidem esse etiam inter hos cruciatus fatentur, sed non ad perfectum nec ad plenum. cfr. auch die folgenden Anmerkungen.

68) Zu S. 101. In der hübschen Stelle bei Sext. Empir. adv. Mathem. XI, 52—58 sagt er am Schluß: *καὶ τούτων οὖν ἀκούσαντες οἱ Ἕλληνες τὰ μὲν πρωτεῖα τῇ ἀρετῇ ἀποδώσουσι, τὰ δὲ δευτερεῖα τῇ ψυχῇ, τὰ δὲ τρίτα τῇ ἡδονῇ, τελευταῖον δὲ τάξουσι τὸν πλοῦτον.*

69) Zu S. 102. Clemens Alex. Strom. (ed. Klotz) lib. II, c. 21, 133: *Σπεύσιππός τε ὁ Πλάτωνος ἀδελφιδοῦς τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν, ἧς δὴ καταστάσεως ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους ὄρεξιν ἔχειν, στοχάζεσθαι δὲ τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας* (die völlige *ἀπάθεια* haben die Akademiker übrigens verworfen). *εἶεν δ' ἂν αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικαί. Ξενοκράτης τε ὁ Χαλκηδόνιος τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως. εἶτα ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται φαίνεται λέγων τὴν ψυχήν, ὡς δ' ὑφ' ὧν τὰς ἀρετάς, ὡς δ' ἐξ ὧν ὡς μερῶν τὰς καλὰς πράξεις καὶ τὰς σπουδαίας ἕξεις τε καὶ διαθέσεις καὶ κινήσεις καὶ σχέσεις, ὡς τούτων οὐκ ἄνευ* (Zeller: *ὡς δ' ὧν οὐκ ἄνευ*) *τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός. ὁ γὰρ Ξενοκράτους γνώριμος Πολέμων φαίνεται τὴν εὐδαιμονίαν αὐτάρκειαν εἶναι βουλόμενος ἀγαθῶν πάντων ἢ τῶν πλείστων καὶ μεγίστων. δογματίζει γοῦν χωρὶς μὲν ἀρετῆς μηδέ ποτε ἂν εὐδαιμονίαν ὑπάρχειν, δίχα δὲ καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν εἶναι.*

70) Zu S. 102. Clem. Alex. (ed. Klotz) II, 5, 24: *ἐπεὶ καὶ Ξενοκράτης ἐν τῷ περὶ φρονήσεως τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας εἶναί φησι, τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττήν, τὴν μὲν πρακτικήν, τὴν δὲ θεωρητικήν, ἣν δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην. διόπερ ἡ μὲν σοφία φρόνησις, οὐ μὲν πᾶσα φρόνησις σοφία.* Diog. Laert. IV, 18: *ἔφασκε δὲ ὁ Πολέμων δεῖν ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι, καθάπερ ἁρμονικόν τι τέχνιον καταπιόντα καὶ μὴ μελετήσαντα, ὡς κατὰ μὲν τὴν ἐρώτησιν θαυμάζεσθαι, κατὰ δὲ τὴν διάθεσιν ἑαυτοῖς μάχεσθαι.*

71) Zu S. 102. Clem. Alex. VII, 6, 32: *δοκεῖ δὲ Ξενοκράτης ἰδίᾳ πραγματευόμενος περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς καὶ Πολέμων ἐν τοῖς περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου συντάγμασι σαφῶς λέγειν, ὡς ἀσύμφορόν ἐστιν ἡ διὰ τῶν σαρκῶν τροφὴ εἰργασμένη ἤδη καὶ ἐξομοιουμένη ταῖς τῶν ἀλόγων ψυχαῖς.*

72) Zu S. 102. Arist. Metaph. XII, 7. 1072b, 30: *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι* (cfr. oben Cap. 1, 6, Anm. 68) *καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.* Das Nähere hierüber s. bei Zeller a. a. O. S. 850—853.

73) Zu S. 102. Diog. Laert. III, 37: *ἔνιοί τέ φασιν ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ. τούτου δὲ καὶ τὴν Ἐπινομίδα φασὶν εἶναι.* Über diese Frage cfr. Zeller a. a. O. S. 844, Anm. 1, und S. 895, Anm. 1. Nur was er über die Nichterwähnung der Epinomis durch Aristoteles sagt, leuchtet mir nicht recht ein; denn Philipp hat ohne Zweifel zugleich mit den Gesetzen dieses Werk, das ja den Abschluß derselben bilden sollte, veröffentlicht. Aber eben wenn Aristoteles wußte, daß es nicht platonisch, sondern ein Zusatz von fremder

Hand sei, so konnte er unter Umständen Gründe haben, diese Schrift absichtlich nicht zu zitieren.

74) Zu S. 103. Xenokrates, cfr. Zeller a. a. O. S. 874 s. Daher scheint mir auch die Unterscheidung desselben zwischen Olympios et Titanios qui de Coelo et Terra eher auf diese Dämonen zu gehen als moralisch gedeutet werden zu müssen, wie es Zeller S. 882 thut.

75) Zu S. 103. Arist. Eth. Nic. X, 2, 1172b 9: *Εὔδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τἀγαθὸν ᾤετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα· ἐν πᾶσι δ' εἶναι τὸ αἱρετὸν ἐπιεικές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον· τὸ δὴ πάντ' ἐπὶ ταὐτὸ φέρεσθαι μηνύειν ὡς πᾶσι τοῦτο ἄριστον· ἕκαστον γὰρ τὸ αὑτῷ ἀγαθὸν εὑρίσκειν, ὥσπερ καὶ τροφήν· τὸ δὴ πᾶσιν ἀγαθὸν καὶ οὗ πάνθ' ἐφίεται, τἀγαθὸν εἶναι* ibid. I, 12. 1101b 27: *δοκεῖ δὲ καὶ Εὔδοξος καλῶς συνηγορῆσαι περὶ τῶν ἀριστείων τῇ ἡδονῇ· τὸ γὰρ μὴ ἐπαινεῖσθαι τῶν ἀγαθῶν οὖσαν μηνύειν ᾤετο ὅτι κρεῖττόν ἐστι τῶν ἐπαινετῶν, τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν θεὸν καὶ τἀγαθόν· πρὸς ταῦτα γὰρ καὶ τἆλλα ἀναφέρεσθαι.* Diog. Laert. VIII, 88: *φησὶ δ' αὐτὸν Νικόμαχος ὁ Ἀριστοτέλους τὴν ἡδονὴν λέγειν τὸ ἀγαθόν.*

76) Zu S. 103. Aristot. Metaph. I, 9. 991a 8—18. XII, 5, 1079 b 12—22.

77) Zu S. 103. Diog. Laert. VIII, 86—91, der sogar (87) erzählt, er sei mit vielen Schülern nach Athen zurückgekehrt, *ὥς φασί τινες, ὑπὲρ τοῦ Πλάτωνα λυπῆσαι, ὅτι τὴν ἀρχὴν αὐτὸν παρεπέμψατο.*

Anmerkungen zu Capitel 6.

1) Zu S. 104. Sie ist uns bei Stob. Floril. 1, 18 unter Aristoteles' Namen erhalten und kombiniert Platonisches und Aristotelisches, indem sie die Tugenden einteilt nach den drei Seelenteilen Platos, auf den sie sich dabei ausdrücklich beruft, sich in der Aufzählung und Beschreibung der einzelnen Tugenden aber wesentlich an Aristoteles anschließt, freilich nicht ohne mancherlei kleine Abweichungen. Nicht frei von stoischen Einflüssen zeigt sich der Verf. in der Anführung weiterer guter oder fehlerhafter Eigenschaften, die mit den aufgezählten Tugenden oder Lastern verknüpft sind.

2) Zu S. 104. Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, vorgetragen in der Sitzung der philosophisch-philologischen Klasse d. 24. April 1841 von L. Spengel. Abhandlungen d. philos.-philol. Klasse d. K. baierischen Akademie d. Wissenschaften, III, 2 (1841). 3 (1843).

3) Zu S. 105. So kommt Aristoteles wiederholt auf die Lust zu sprechen, ohne daß wir ihm hiebei jedesmal folgen werden, zumal da die beiden Hauptstellen Nic. Eth. VII, 12. u. X, 1 ss. in ihrem Verhältnis zu einander nicht ohne große Schwierigkeiten sind. Spengel, der die Frage am angegebenen Ort S. 518 ss. genau untersucht hat, neigt sich der Ansicht zu, daß die Abhandlung über die *ἡδονή* im 7. Buch ein Bruchstück der Eudemischen Ethik sei, hält es aber für möglich, daß sie Aristoteles verfaßt, aber später selbst verworfen und anders ausgeführt habe.

4) Zu S. 107. Ar. Ethic. Nicom. I, cap. 4. Übrigens wird es nicht nötig sein, weil und soweit wir dem Gang des Aristoteles selbst folgen, jedesmal auf die betreffenden Stellen ausdrücklich zu verweisen.

5) Zu S. 107. Hierüber s. R. Eucken, über die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik (Berlin, 1870), S. 9 s., eine Schrift, die überhaupt manchen richtigen Fingerzeig giebt.

6) Zu S. 107. Eth. Nic. (ich zitiere dieselbe nach der Ausgabe von Ramsauer, Teubner, 1878) I, 2: *τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσι, τὸ δὲ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.*

7) Zu S. 107. Eth. Nic. I, 5, fin.: *ἔτι δὲ (τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι) πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην, συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μεῖζον αἱρετώτερον ἀεί.* Diese Stelle macht Schwierigkeiten. Die Erklärung von Brandis (Handbuch d. Gesch. d. griech.-röm. Philos. II, 2, 2 S. 1344): die Eudämonie sei „das im höchsten Grad, ohne daß ein anderes hinzukomme, Anzustrebende und durch jedes hinzukommende, wenn auch noch so kleine Gut Anwachsende", widerspricht dem gleich Folgenden, daß sie *τέλειόν τε καὶ αὔταρκες* sei. Teichmüller (s. Anm. 12), der dies richtig hervorhebt, sieht in den Worten eine apagogische Beweisführung gegen die Annahme, daß die Eudämonie eine Summe von Gütern sei. Gegen diese Fassung der Worte spricht, wie Teichmüller dies selbst fühlt, vor allem die griechische Grammatik; und Zellers Erklärung: sie sei wünschenswerter als alles, sofern sie selbst zu diesen „allen" nicht mitgerechnet werde, hält vor der einfachen Erwägung nicht stand, daß es *αἱρετωτάτην*, nicht *αἱρετωτέραν* heißt, daß also die *εὐδαιμονία* allerdings zu diesen *πάντων* gehören muß; dasselbe gilt auch gegen Ramsauer. Ich erkläre die Stelle so: die Glückseligkeit ist das wünschenswerteste von allen Gütern, rein für sich, ohne daß man sie mit einem andern Gut verbindet und zusammennimmt; thut man das aber, so wird durch sie diese Verbindung, wenn sie auch mit dem kleinsten Gut eingegangen wird, wünschenswerter als jedes sonstige Gut. Denn diese Beigabe ist ja, und durch ein solches Hinzukommen entsteht ja eine *ὑπεροχὴ ἀγαθῶν*; wo aber ein solches Plus ist, da ist immer auch das *αἱρετώτερον*. — Der Schein des Künstlichen und Mühsamen haftet auch diesem Erklärungsversuch an; vielleicht ist aber daran die Ausdrucksweise des Aristoteles selbst Schuld.

8) Zu S. 108. Eth. Nic. I, 6: *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.* X, 7: — *ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν ἀρίστην.* I, 13: *ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν.*

9) Zu S. 108. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. 2. Ausgabe. Berlin, 1834. S. 77 s.

10) Zu S. 108. In der oben Anm. 8 zitierten Selle; und ebenso Eth. Nic. I, 4: *οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις.*

11) Zu S. 108. s. d. eben Anm. 10 zitierte Stelle, überhaupt das ganze Cap. 4.

12) Zu S. 108. G. Teichmüller in seiner trefflichen Abhandlung: „Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie" im Bulletin de la classe des sciences historiques, philologiques et politiques de l'Académie impériale des sciences de St. Petersbourg XVI, S. 305—351, 353—362.

13) Zu S. 108. Eth. Nic. X, 2: *περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονὴν οἷον — τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἕπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή.* cfr. auch I, cap. 9.

14) Zu S. 110. Dies gegen Teichmüller a. a. O. S. 323, der es Brandis und Ritter zum Vorwurf macht, daß sie das vollendete Leben mit den äußeren Gütern zusammenfassen, „mit denen es beim Aristoteles gar nichts zu thun habe".

15) Zu S. 112. Die Frage nach der Freiheit des Willens ist zwar wesentlich auch eine ethische, und unter den Gründen dafür oder dagegen ist der von der sittlichen Zurechnungsfähigkeit genommene, den Aristoteles auch besonders betont, einer der wichtigsten. Allein die Entscheidung liegt doch mehr noch als in der Ethik in der Psychologie und Metaphysik, und darum glaube ich nicht tiefer, als im Text geschehen, auf die Behandlung dieser Frage bei Aristoteles eingehen zu sollen. Hervorzuheben ist nur,

daß Aristoteles unter allen griechischen Philosophen zuerst näher an dieses Problem herangetreten ist und es in seiner tiefdringenden Weise weiter gefördert hat, als irgend ein anderer seiner Zeitgenossen. Dabei können wir ja mit Kirchmann in den Erläuterungen zu seiner Übersetzung der Nikomachischen Ethik anerkennen, daß er „viele Seiten dieser Frage nicht erschöpft und manche weitere Bedenken gar nicht in Erwägung genommen hat". Am ausführlichsten hat über die Behandlung dieser Fragen bei Aristoteles gesprochen Julius Walter, die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie. Jena 1874. Zweites Kapitel III, 4. 5. Aber gerade diese eingehende Untersuchung der Frage kann zeigen, daß die Beantwortung derselben auf die Ethik und ihre Gestaltung weit weniger Einfluß gewinnt, als es zunächst den Anschein hat.

16) Zu S. 113. Arist. Eth. Nic. II, 6, init.: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.* Die gewöhnliche Lesart *ὡρισμένη* (auf *ἡ ἀρετή* bezogen) ist nicht richtig; *ὡρισμένῃ* ist auf *μεσότητι* zu beziehen.

17) Zu S. 113. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 228, 3. Aehnlich redet auch Brandis a. a. O. S. 153 von „einer auf keinem durchgreifenden Grunde beruhenden Einteilung", versucht aber eine solche doch mittelst „der stillschweigend vorausgesetzten, auch in der Psychologie von ihm nicht entwickelten Einteilung der Affekte". Allein wie man sieht, ist er selbst nicht befriedigt von diesem seinem Versuche.

18) Zu S. 114. F. Häcker, Das Einteilungs- und Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der Nikomachischen Ethik. Programm des Kölnischen Real-Gymnasiums. Berlin 1863.

19) Zu S. 114. Arist. Eth. Nic. III, 9, init.: *ἀναλαβόντες δὴ περὶ ἑκάστης εἴπωμεν τίνες εἰσὶ καὶ περὶ ποῖα καὶ πῶς· ἅμα δ' ἔσται δῆλον καὶ πόσαι εἰσίν.*

20) Zu S. 114. Z. B. Eth. Nic. II, 7, III, 13, init. IV, 1, init. (*λέγωμεν δ' ἑξῆς*).

21) Zu S. 114. Für diese teilweise erst von Aristoteles geschaffenen Bezeichnungen der Tugenden und der ihnen entsprechenden Extreme ist es nicht immer leicht, den richtigen deutschen Ausdruck zu finden. Zuweilen haben wir einen, wo Aristoteles selbst keinen gefunden zu haben bekennt; zuweilen hat er einen, wo er uns fehlt. Zur Kontrole der im Text gewählten Ausdrücke folgen hier der Reihe nach die entsprechenden griechischen: 1) *ἀνδρεία* : *θρασύτης* und *δειλία*. 2) *σωφροσύνη* : *ἀκολασία* und ? (kein Name). 3) *ἐλευθεριότης* : *ἀσωτία* und *ἀνελευθερία*. 4) *μεγαλοπρέπεια* : *βαναυσία καὶ ἀπειροκαλία* und *μικροπρέπεια*. 5) *μεγαλοψυχία* : *χαυνότης* und *μικροψυχία*. 6) ? (ohne Namen) : *φιλότιμος* und *ἀφιλότιμος*. 7) *πρᾳότης* : *ὀργιλότης* und *ἀοργησία*. 8) ? (ohne Namen: *ἔοικε δὲ μάλιστα φιλίᾳ* = Liebenswürdigkeit) : *ἄρεσκος καὶ κόλαξ* und *δύσκολος καὶ δύσερις*. 9) *ἀληθευτικός* : *ἀλαζών* und *εἴρων* (wie Sokrates kein schlimmer Fehler) *καὶ βαυκοπανοῦργος*. 10) *εὐτράπελος καὶ ἐπιδέξιος* : *βωμολόχος καὶ φορτικός* und *ἄγριος καὶ σκληρός*.

22) Zu S. 115. *αἰδώς* : *καταπλήξ* und *ἀναίσχυντος*.

23) Zu S. 115. *νέμεσις* : *φθόνος* und *ἐπιχαιρεκακία*. Übrigens läßt Aristoteles im 4. B. seiner Ethik diese Eigenschaft weg, während er sie bei der Aufzählung der verschiedenen Tugenden lib. II, cap. 7 genannt und ihre Besprechung angekündigt hat.

24) Zu S. 116. Arist. Polit. VII, 15, in. (cfr. c. 14. 1333 a 30). Hier unterscheidet er *ἀρεταὶ πρὸς τὴν σχολὴν καὶ διαγωγήν* und *ἀρεταὶ πρὸς τὴν ἀσχολίαν* und *ἀρεταί*, die beiden Zuständen eignen. Diese Einteilung, an welche sich Überweg-Heinze a. a. O. S. 207 zu halten scheint, hängt teilweise mit der Unterscheidung von ethischen und dianoetischen Tugenden zusammen: auf den ihr zu Grunde liegenden Gedanken werden wir übrigens noch zurückkommen.

25) Zu S. 116. Arist. Eth. Nic. III, 13, init.: *μετὰ δὲ ταύτην (τὴν ἀν-*

δρείαν) περὶ σωφροσύνης λέγωμεν· δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί, Worte, auf die sich Häcker a. a. O. S. 13 mit Recht für seine erste Abteilung beruft, die ja mit der unsrigen übereinstimmt. Ramsauer freilich in seiner Ausgabe der Ethik verwirft dieselben, aber aus sachlichen Gründen, die gerade für ihre Beibehaltung sprechen. Er macht sich's hier wie öfter, wo sich's um schwierigere philosophische Fragen handelt, leicht und sagt „οὐκ μετὰ ταύτην non egebat ratione addita".

26) Zu S. 117. Wegen der juridischen Fassung dieses Gerechtigkeitsbegriffes hat K. Hildenbrand im ersten Band seiner „Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie" besonders ausführlich darüber gehandelt, S. 281—331. Dagegen giebt H. A. Fechner, über den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles, Leipzig 1855, einen ziemlich wertlosen Auszug der Aristotelischen Ethik.

27) Zu S. 119. So könnten wir γνώμη Eth. Nic. VI, 11, fin. übersetzen.

28) Zu S. 120. Unter den in dieser Beziehung gemachten Vorschlägen verdienen am meisten Beachtung derjenige von Hildenbrand, welcher cap. 10. 1134a 23 — ibid. 1135a 15 an das Ende des achten Capitels reihen und derjenige von Zeller, welcher c. 15 zwischen 12 und 13 stellen will. Aber schleppend und schwerfällig bleibt der ganze Abschnitt doch.

29) Zu S. 121. Da Aristoteles in der Ethik außer VI, 4 nicht mehr auf die τέχνη zurückkommt, diese auch für die Ethik von keiner wesentlichen Bedeutung ist, so verweise ich über diesen Punkt auf Julius Walter, die Lehre von der praktischen Vernunft in d. griechischen Philosophie, S. 505—537. Überhaupt bespricht Walter alle hieher gehörigen Fragen in ausführlichster und eingehendster Weise, so daß ich für den ganzen § 4 auf ihn hingewiesen haben möchte.

30) Zu S. 121. Auch ich kann mich der Schwierigkeit nicht verschließen, daß sich der νοῦς in dieser seiner 2. Funktion auf ein Einzelnes, also auf ein ἐνδεχόμενον beziehen und doch ausschließlich theoretisch sein soll. Allein die Wahrnehmung bezieht sich doch nicht auf ein ἐνδεχόμενον, das noch anders sein kann, als ein Zukünftiges, sondern auf dasselbe als rein Thatsächliches, Vergangenes, wie das Walter a. a. O. S. 332 richtig nachweist, und daher haben mich auch Zellers Gründe dagegen a. a. O. S. 650 ss. A. 2 nicht zu überzeugen vermocht. Das cap. 12 des 6. Buchs der Nicom. Ethic. spricht zu entschieden für die oben acceptierte Ansicht. Näher darauf einzugehen hätte übrigens hier keinen Wert.

31) Zu S. 121. Das besagt schon Eth. Nic. VI, 7, 1141a, 18: ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη ὥσπερ κεφαλήν, ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. Es ist aber kein Grund, auch ibid. 1141b, 2: ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει mit Ramsauer für unecht zu erklären; sie stören den Zusammenhang durchaus nicht.

32) Zu S. 121. Ar. Eth Nic. VI, 9, fin. über diese schwierige Stelle, die übrigens für die arist. Ethik von geringer Bedeutung ist, handelt am ausführlichsten J. Walter a. a. O. S. 360—433. cfr. auch Zeller a. a. O. S. 654, Anm. 1.

33) Zu S. 122. Ar. Eth. Nic. VI, 13. 1141b 26: οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν.

34) Zu S. 122. Eucken, über d. Methode u. d. Grundlagen d. Aristotelischen Ethik. Berlin 1870. S. 25. Obgleich ich den Standpunkt Euckens nicht teile — cfr. z. B. S. 18 s. mit den obigen Ausführungen —, verdanke ich doch seinen geistreichen Bemerkungen vielfache Anregung.

35) Zu S. 123. Zeller a. a. O. S. 648, Anm. 2 und ebenso J. Walter a. a. O. Aristoteles selbst deutet ebenfalls darauf hin in den Eingangsworten des 6. Buches.

36) Zu S. 125. Ar. Polit. VII, 15 (1334b, 20 ss.): ὥσπερ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγου ἔχοντος. φανερὸν δὲ

καὶ τοῦτο· θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊοῦσιν ἐγγίγνεσθαι πέφυκεν.

37) Zu S. 126. Arist. Eth. Nic. VIII, 1, in.: *ἔστι γὰρ ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς.*

38) Zu S. 126. K. Hildenbrand a. a. O. Bd. I, S. 332.

39) Zu S. 129. Arist. Eth. Nic. 1, in.: *εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν* (sc. *τὸ ἀγαθὸν*) *ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελεώτερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν.*

40) Zu S. 130. So schon im allgemeinen Eth. Nic. V, 5, in.: *οὐ γὰρ ἴσως ταὐτὸν ἀνδρί τε ἀγαθῷ εἶναι καὶ πολίτῃ παντί.* Und ausführlicher Polit. III, cap. 4.

41) Zu S. 130. Arist. Polit. III, 5: *οὐ γὰρ οἰόντ' ἐπιτηδεῦσαι τὰ τῆς ἀρετῆς ζῶντα βίον βάναυσον ἢ θητικόν.* ibid. VII, 9: *φανερὸν ὡς ἐν τῇ κάλλιστα πολιτευομένῃ πόλει — οὔτε βάναυσον βίον οὔτ' ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας· ἀγεννὴς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος. οὐδὲ δὴ γεωργοὺς εἶναι τοὺς μέλλοντας ἔσεσθαι. δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς.*

42) Zu S. 132. Diese Frage behandelt Aristoteles Eth. Nic. X, c. 6—8 und Polit. VII, c. 2—3. cfr. ibid. c. 14. 15. Einen Widerspruch zwischen beiden Stellen kann ich nicht finden, nicht einmal mit Zeller a. a. O. S. 615 (mit dem ich übrigens sonst durchaus einverstanden bin), insofern, als in der Pol. „nicht die theoretische Thätigkeit als solche mit der praktischen, sondern das Leben dessen, der ohne Gemeinschaft mit andern der Wissenschaft leben will, mit dem Leben im Staat verglichen" werde, sondern es handelt sich auch hier um die theoretische Thätigkeit als solche; nur tritt hier mehr als in der Eth. hervor, daß auch sie eine praktische im weiteren Sinne des Wortes ist. Unverständlich bleibt mir die Polemik Teichmüllers a. a. O. S. 361 s., wenn er einerseits behauptet, daß das theoretische Leben nach Aristoteles nur eine individuelle Form neben andern, nicht Musterbild und Grundmaß sei, und andererseits doch zugiebt, daß es allen Bedingungen der Eudämonie am meisten entspreche und nicht anders als vorbildlich gedacht werden könne, und (S. 328), daß die ethischen Tugenden in den Dienst der Weisheit treten müssen, weil in dieser das einfache Wesen und der Zweck der menschlichen Natur zur Erfüllung komme. Über das Wort „Grundmaß" und „Musterbild" wollen wir nicht mit ihm streiten, denn sie sind nicht aristotelisch. Aber in der Sache sagt er dasselbe wie Brandis, a. a. O. S. 1511 ss., den er bekämpft; und wenn Aristoteles das Leben der Götter als ein rein theoretisches beschreibt, so wird man am Ende von demselben auch als von einem Ideal und Grundmaß reden dürfen. Noch handelt über diese Frage, allerdings kurz und nur mit Beziehung auf die Stellen in der Polit. Hildenbrand a. a. O. S. 433—435 und Feuerlein a. a. O. S. 120—122.

43) Zu S. 132. Arist. Polit. I, 3: *τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν* (sc. *δοκεῖ*). *νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ.* Wer diese Bekämpfer der Sklaverei zur Zeit des Aristoteles waren, wissen wir nicht: nach der Art des Angriffs und seiner Begründung entweder Rhetoren und Dichter aus der Schule der Sophisten oder Cyniker (s. unten cap. 9, A, 3. Anm. 46).

44) Zu S. 133. Von der Sklaverei handelt Aristoteles zu Anfang der Polit. I, c. 3—7. Unter den Neueren spricht über die Sklavenfrage zur Zeit des Aristoteles, seinen Versuch dieselbe zu lösen und die Urteile der Neueren über diesen Versuch besonders ausführlich und gut K. Hildenbrand a. a. O. Bd. I, S. 395—406; noch ausführlicher Oncken, die Staatslehre des Aristoteles Bd. II, S. 29—74, der den

armen Aristoteles tüchtig abkanzelt, daß er in dieser Frage ein Sohn seines Volkes und seiner Zeit geblieben. Gut ist übrigens der Hinweis desselben auf Hermias, den Freund des Aristoteles, einen geborenen Sklaven, der durch seine Persönlichkeit manches Vorurteil über die Inferiorität seiner Race bei ihm widerlegt haben dürfte.

45) Zu S. 133. Eth. Nicom. VIII, 13: *ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ᾗ δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλία δή, καθ' ὅσον ἄνθρωπος.*

46) Zu S. 133. Polit. VII, 10, fin.: *τίνα δὲ δεῖ τρόπον χρῆσθαι δούλοις, καὶ διότι βέλτιον πᾶσι τοῖς δούλοις ἆθλον προκεῖσθαι τὴν ἐλευθερίαν, ὕστερον ἐροῦμεν.* cfr. Oeconom. I, 5, ein Werk, das übrigens schwerlich von Aristoteles herstammt.

47) Zu S. 133. Polit. I, cap. 13, wo man einerseits beachte die Worte: *ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν,* andererseits: *διὸ λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον· νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας.* Und in der Mitte steht das Wort: *ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἀρετῆς δεῖται* (sc. *ὁ δοῦλος*) *μικρᾶς,* und *φανερὸν τοίνυν, ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην.*

48) Zu S. 133. Polit. II, cap. 1—5. Näheres darüber s. bei Hildenbrand a. a. O. Bd. I, S. 409—413.

49) Zu S. 133. Polit. VII, 16: *περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν, διὰ δὲ πλῆθος τέκνων, ἐὰν ἡ τάξις τῶν ἐθῶν κωλύῃ, μηδὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων· ὥρισται γὰρ δὴ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος· ἐὰν δέ τισι γίγνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἴσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωήν, ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν· τὸ γὰρ ὅσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται.*

50) Zu S. 133. Über diese Frage nach dem fehlenden Teil des Aristotelischen Staatsideals handelt besonders K. Hildenbrand a. a. O. Bd. I, S. 446—457, und über die hieher gehörigen kritischen Fragen derselben ibid. S. 345—385; weiter Zeller a. a. O. S. 672 ss. und Oncken a. a. O. Bd. I, S. 64—100.

51) Zu S. 134. Spengel a. a. O. S. 479. 501. 503, der dann noch S. 534—551 speziell über diesen Abschnitt redet.

52) Zu S. 135. Ethic. Eud. VII, c. 14, fin. wird dies näher ausgeführt, wie es schon I, 1 kurz angedeutet war (1214 a 22 ss.). Allein weder scheint sich Eudemos selbst ganz klar darüber gewesen zu sein, wie sich denn nun eigentlich Natur und Schicksal und Gottheit zu einander verhalten, noch ist hier wie vielfach in der Eudemischen Ethik, der Text in Ordnung. Gerade die wichtigste Stelle (1248 a 25—29) enthält ganz sinnentstellende Lesarten wie: *ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον,* wofür Zeller a. a. O. S. 876 vermutet: *τοῦ θεοῦ,* u. a. m. cfr. auch Spengel a. a. O. S. 549 s.

53) Zu S. 135. Feuerlein a. a. O. I, S. 143 übersieht das und schreibt die Lehre des Eudemos schon dem Aristoteles zu. Richtig dagegen und ausführlich handelt darüber Brandis a. a. O. S. 1559 ss.

54) Zu S. 155. Zeller a. a. O. S. 944 hält den Eudemos für den Verfasser des 1. Buchs der Ökonomik.

55) Zu S. 136. Stob. Eclog. I, 6, 18: *ἐκ τῶν Ἀριστοξένου πυθαγορικῶν ἀποφάσεων: περὶ δὲ τύχης τάδ' ἔφασκον, εἶναι μέντοι καὶ δαιμόνιον μέρος αὐτῆς, γενέσθαι γὰρ ἐπίνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ εἶναι φανερῶς κατ' αὐτὸ τοῦτο τοὺς μὲν εὐτυχεῖς τοὺς δ' ἀτυχεῖς* etc.

56) Zu S. 136. Mag. Mor. I, cap. 34.

57) Zu S. 136. Cic. Tusc. IV, 17, 38. 19, 43.

58) Zu S. 136. Arist. Magn. Mor. I, 18: *ἔστιν οὖν ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ αἱρέσει τῶν ἀγαθῶν οὐ περὶ τὰ τέλη (ταῦτα μὲν γὰρ ἅπαντες ὁμογνωμονοῦσιν, οἷον τὴν ὑγίειαν ὅτι ἀγαθόν)*. cfr. II, 7, worin ich eher eine Opposition gegen Theophrast (s. unten) als gegen die Stoiker (so Zeller a. a. O. S. 943) sehen möchte.

59) Zu S. 136. ibid. I, 5. cfr. mit cap. 35.

60) Zu S. 136. ibid. I, cap. 2, wo wir eine dreifache Einteilung der Güter erhalten (1) *τίμια, ἐπαινετά, δυνάμεις, σωστικὰ καὶ ποιητικὰ ἀγαθοῦ*, 2) *πάντη καὶ πάντως αἱρετά, τὰ δ' οὔ*, 3) *τέλη* und *οὐ τέλη, τέλεια* und *ἀτελῆ*).

61) Zu S. 136. ibid. II, 11 (1211a 8ss.).

62) Zu S. 136. ibid. II, 11 (1209b 19): *ἡ δὲ κατὰ τὴν ἡδονὴν* (sc. *φιλία*) *ἐν τοῖς φορτικοῖς καὶ τυχοῦσιν*.

63) Zu S. 136. Diogenes Laert. zählt V, 42—50 dieselben auf, darunter auch die *ἠθικοὶ χαρακτῆρες*, die also ihm schon unter Theophrasts Namen vorlagen. Es ist bei der populären, an Beispielen reichen Behandlung ethischer Fragen durch Theophrast leicht verständlich, daß frühe schon Auszüge aus seinen Schriften gemacht wurden. Ein solcher Auszug aus der Tugendlehre Theophrasts sind seine „Charaktere", worin die den Tugenden entgegenstehenden Fehler mehr nach Art Horaz'scher Satiren lächerlich gemacht, als wissenschaftlich definiert oder eingehend besprochen werden. Das Ganze liest sich wie Rezepte zu Lustspielen.

64) Zu S. 137. Walter beruft sich auf die Darstellung der peripatetischen Ethik bei Stob. Eclog. II, cap. 7—14. Allein dieselbe stammt aus späterer Zeit und ist versetzt mit anderen Philosophemen; wir werden daher in anderem Zusammenhang auf sie zurückkommen. Übrigens sieht auch Zeller a. a. O. S. 860 in dem von Walter zitierten Schlußabschnitt (306) noch einen echten Auszug aus Theophrast, der sich von 300—306 erstrecken soll; gerade von den Worten an, auf die es ankommt (*τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν εἶδος* bis fin.), scheint mir dies nicht über jeden Zweifel erhaben; sachlich aber bin ich, wie gesagt, mit Walter einverstanden.

65) Zu S. 137. Cicero Tuscul. V, 8, 24s. cfr. Acad. I, 9, 33. Finib. V, 5, 12.

66) Zu S. 137. Hieron. adv. Iovin. I, p. 190, in Haase, Senecae opera, vol. III, fragm. XIII de matrimonio.

67) Zu S. 137. A. Gellius N. A. I, 3, 23: parva inquit, et tenuis vel turpitudo vel infamia subeunda est, si ea re magna utilitas amico quaeri potest.

68) Zu S. 137. Porph. de abst. III, 25. *πάντας τοὺς ἀνθρώπους ἀλλήλοις φαμὲν οἰκείους τε καὶ συγγενεῖς*.

69) Zu S. 137. Stob. Floril. I, 3, 50: *χρὴ τοίνυν τὸν μέλλοντα θαυμασθήσεσθαι περὶ τὸ θεῖον φιλοθύτην εἶναι, μὴ τῷ πολλὰ θύειν ἀλλὰ τῷ πυκνὰ τιμᾶν τὸ θεῖον· τὸ μὲν γὰρ εὐπορίας, τὸ δ' ὁσιότητος σημεῖον*.

70) Zu S. 138. Cic. ad Att. II, 16 quoniam tanta controversia est Dicaearcho familiari tuo cum Theophrasto amico meo ut ille tuus *τὸν πρακτικὸν βίον* longe omnibus anteponat, hic autem *τὸν θεωρητικόν*.

71) Zu S. 138. Plutarch Mus. c. 17. c. 43.

72) Zu S. 138. Stob. Eclog. II, 6, 4: *ἀγαθόν ἐστι καθάπερ Στράτων τὸ τελειοῦν τὴν δύναμιν δι' ἧν τῆς ἐνεργείας τυγχάνομεν*.

73) Zu S. 138. Diog. Laert. V, 59 s.

74) Zu S. 138. Clem. Alex. Strom. II, c. 21, 129: *Λύκος* (wofür Zeller *Λύκων*) *ὁ περιπατητικὸς τὴν ἀληθινὴν χαρὰν τῆς ψυχῆς τέλος ἔλεγεν εἶναι*. Cic. Tusc. III, 32, 78: quid? illa Lyconis qualia sunt? qui aegritudinem extenuans parvis ait eam rebus moveri, fortunae et corporis incommodis, non animi malis.

75) Zu S. 138. Clem. Alex. Strom. II, c. 21, 127: ὅ τε Ἱερώνυμος ὁ περιπατητικὸς τέλος μὲν εἶναι τὸ ἀοχλήτως ζῆν. Cic. Acad. II, 42, 131: vacare omni molestia finem esse Hieronymus censuit, und sonst, namentlich Finib. V, 25, 73. II, 38. Tuscul. V, 30, 87 s., so daß Cicero zweifelt, ob er Peripatetiker zu nennen sei Fin. V, 5, 14.

76) Zu S. 138. Gell. N. A. IX, 5, 6: Critolaus Peripateticus et malum esse voluptatem ait et multa alia mala parere ex sese, iniurias, desidias, obliviones, ignavias. Clem. Alex. Strom. II, c. 21, 129: Κριτόλαος δὲ καὶ αὐτὸς περιπατητικὸς τελειότητα ἔλεγεν κατὰ φύσιν εὐροοῦντος βίου, τὴν ἐκ τῶν τριῶν γενῶν συμπληρουμένην προγονικὴν τελειότητα μηνύων. cfr. Cic. Tusc. V, 17, 51: quo loco quaero quam vim habeat libra illa Critolai, qui cum in alteram lancem animi bona imponat, in alteram corporis et externa, tantum propendere illam lancem putet, ut terram et maria deprimat.

77) Zu S. 138. Cic. Tusc. V, 30, 85: indolentiam autem honestati peripateticus Diodorus adiunxit, cfr. ibid. 87 und Fin. V. 5, 14.

Anmerkungen zu Capitel 7.

1) Zu S. 140. Plutarch, περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς, λόγος α, cap. 6, z. B. die Worte: τοῦτο (ἵνα πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας) Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος· Ἀλέξανδρος δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον παρέσχεν. Und nachher heißt es von diesem: ὥσπερ ἐν κρατῆρι φιλοτησίῳ μίξας τοὺς βίους καὶ τὰ ἤθη πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας. Übrigens beweist gerade die großartige Auffassung Alexanders, daß diese Schrift nicht von Plutarch herrühren kann.

2) Zu S. 141. Recht beachtenswerte Andeutungen giebt über alle diese Fragen J. G. Droysen, Geschichte Alexanders d. Großen. 1880. cfr. überhaupt dessen ganze „Geschichte des Hellenismus“.

3) Zu S. 141. Plin. Hist. Nat. XXXV, 12, 44.

4) Zu S. 142. cfr. den Aufsatz: „das Idyll und seine Hauptvertreter im 18. Jahrhundert“ in meinen Studien und Studienköpfen aus d. neueren und neuesten Literaturgeschichte. 1877.

5) Zu S. 142. Mit gewohnter Herbigkeit und Härte, aber im ganzen gerecht urteilt über ihn Schlosser, Weltgeschichte für d. deutsche Volk. 2. Ausgabe 1870. Bd. 2, S. 346 ss. cfr. auch, was er Bd. 3, S. 53 ss. über den nachher genannten Philopömen sagt.

6) Zu S. 143. Horat. Epp. II, 1. v. 156 s.

7) Zu S. 144. Droysen, Geschichte des Hellenismus 3, 1, S. 8 (2. Aufl. 1877). Man wird übrigens aus dem obigen Zusammenhang sehen, daß ich es nicht ganz in seinem Sinn verstanden wissen will.

Anmerkungen zu Capitel 8.

1) Zu S. 145. Zeller, B. II, 1 S. 289, Anm. 2, wo er die betreffenden Stellen bei Diogenes, Strabo und Eusebius zitiert, und S. 319, wo er im Zusammenhang die Berechtigung dieser Ansicht nachzuweisen sucht.

2) Zu S. 145. Arist. Metaph. II, 2. 996 a 32: τῶν σοφιστῶν τινες οἷον Ἀρίστιππος.

3) Zu S. 145. Xenoph. Memor. II, 1, 1 wird er τις τῶν συνόντων genannt, und in der tadelnden Bemerkung Platos (Phaed. 59 C), daß er beim Tode des So-

krates abwesend gewesen, liegt eben die Anerkennung, daß er zum Schülerkreis desselben gerechnet wurde.

4) Zu S. 145. Diog. Laert. II, 65: *οὗτος σοφιστεύσας, ὥς φησι Φανίας ὁ περιπατητικὸς ὁ Ἐρέσιος, πρῶτος τῶν Σωκρατικῶν μισθοὺς εἰσεπράξατο.* 80: *ἐξ ὁμιλίας αὐτῷ χρηματισαμένῳ φησὶ Σωκράτης· πόθεν σοι τοσαῦτα; καὶ ὅς· ὅθεν σοι τὰ ὀλίγα.* cfr. § 74; und § 72 sagt er, er thue es: *οὐχ ἵν' αὐτὸς χρῷτο, ἀλλ' ἵν' ἐκεῖνοι εἰδεῖεν εἰς τίνα δεῖ χρῆσθαι τοῖς ἀργυρίοις.*

5) Zu S. 145. Auf eine gewisse Eitelkeit in seinem Auftreten weist die Anekdote bei Clem. Alex. Paedag. l. II, 179 b: „*Ἀρίστιππος ὁ φιλόσοφος χρισάμενος μύρῳ*", cfr. damit Diog. Laert. II, 76; auch 78: die Leichtigkeit, *ἐν πορφυρᾷ ἐσθῆτι* sich zu bewegen.

6) Zu S. 145. Zeller a. a. O. S. 291. Die Stelle Xenoph. Mem. II, 1, 13: *ξένος πανταχοῦ εἰμι*, bezieht sich auf seine augenblickliche Heimatlosigkeit. Was Zeller ibid. Anm. 2 anführt, beweist nur, daß er längere Zeit in Griechenland und Sizilien war; über das Wann und Wie lange wissen wir aber nichts, und so giebt Zeller selbst zu, daß er seinen bleibenden Aufenthalt in Kyrene gehabt haben müsse, weil dort seine Familie und seine Schule gewesen sei.

7) Zu S. 145. Ueber ihn s. Diog. Laert. IV, 46—58, und Mullach, fragm. philos. Graec. II, S. 419—429, wo auch die *γνῶμαι* und *ἀποφθέγματα* desselben gesammelt sind.

8) Zu S. 145. Diog. a. a. O. § 47: *καὶ ἦν ὡς ἀληθῶς ὁ Βίων τὰ μὲν ἄλλα πολύτροπος καὶ σοφιστὴς ποικίλος.* cfr. § 52: *ἦν δὲ καὶ θεατρικός.* 53: *ἦν δὲ πολυτελής· καὶ διὰ τοῦτο πόλιν ἐκ πόλεως ἤμειβεν, ἐνίοτε καὶ φαντασίαν ἐπιτεχνώμενος· ἐν γοῦν Ῥόδῳ τοὺς ναύτας ἔπεισε σχολαστικὰς ἐσθῆτας ἀναλαβεῖν καὶ ἀκολουθῆσαι αὐτῷ· σὺν οἷς εἰςβάλλων εἰς τὸ γυμνάσιον περίβλεπτος ἦν.* cfr. auch Plutarch Amatorius c. 24: *ὁ σοφιστὴς Βίων.* Stob. Floril. X, 38: *Βίων ὁ σοφιστής.* Uebrigens war er der Reihe nach Akademiker, Cyniker, Peripatetiker, Cyrenaiker, letzteres aber, vermutlich als das angenehmste und leichteste, mit Vorliebe; wirklich also *πολύτροπος* und versatilis!

9) Zu S. 145. Ueber ihn s. Mullach a. a. O. S. 431—438 samt den Fragmenten.

10) Zu S. 145. Er wird so vielfach mit Theodorus dem Atheisten zusammengestellt (z. B. Plutarch de plac. phil. I, 7, Clem. Alex. cohort. ad gentes 15 a), daß wir ein wirkliches Zusammengehören beider unbedenklich annehmen dürfen, da auch sachlich beide sich so nahe stehen.

11) Zu S. 146. Xenoph. Mem. II, 1, 9: *ἐμαυτόν γε μέντοι τάττω εἰς τοὺς βουλομένους, ᾗ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν.*

12) Zu S. 146. ibid. 17: *ἀφροσύνη πρόσεστι τῷ θέλοντι τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν* (die Stelle ist allerdings angezweifelt).

13) Zu S. 146. Es ist Sache einer Geschichte der Philosophie nachzuweisen, daß wirklich schon der ältere Aristippos und nicht erst sein gleichnamiger Enkel — *μητροδίδακτος* — das System aufgebaut habe; für uns ist diese Frage nebensächlich; das Nähere hierüber s. bei Zeller a. a. O. S. 296, Anm. 1; seine Berufung auf den platonischen Philebus (S. 303, Anm. 1) als Beweis hiefür erscheint mir aber gewagt: p. 53, C unter den *κομψοί τινες* den Aristippos zu verstehen, ist eben nur möglich, wenn auch sehr wahrscheinlich.

14) Zu S. 146. Ausdrücklich sage ich nicht: „für das höchste Gut", weil nach Euseb. praep. ev. XIV, 18, 31: *ἀλλ' οὐδὲν μὲν οὗτος ἐν τῷ φανερῷ περὶ τέλους διελέξατο*, der ältere Aristipp den Ausdruck *τέλος* noch nicht gebraucht zu haben scheint, während Diog. Laert. II, 87 s. ungeniert sagt: *ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος ἣν*

καὶ τέλος εἶναι und *πίστιν δ' εἶναι τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονήν.* Wir werden aber alsbald sehen, daß es auch sachlich richtiger ist, den Ausdruck zu vermeiden. Uebrigens cfr. auch Diog. ibid.: *ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν.*

15) Zu S. 146. Diog. Laert. II, 87: *οὐ τὴν καταστηματικὴν ἡδονήν. — τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι.* (cfr. Athen. XII, 63). 88: *εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὐτὴν αἱρετήν.* 91: *ἀρκεῖ δὲ κἂν κατὰ μίαν τις προσπίπτουσαν ἡδέως ἐπανάγῃ.*

16) Zu S. 146. S. vorige Anm.; weiter 89: *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προςδοκίαν ἡδονήν φασιν ἀποτελεῖσθαι.* Aelian var. hist. XIV, 7: *πάνυ σφόδρα ἐῤῥωμένως ἐῴκει λέγειν ὁ Ἀρίστιππος παρεγγυῶν, μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν· εὐθυμίας γὰρ δεῖγμα τὸ τοιοῦτο καὶ ἵλεω διανοίας ἀπόδειξις. προςέταττε δὲ ἐφ' ἡμέρᾳ τὴν γνώμην ἔχειν καὶ αὖ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει καθ' ὃ ἕκαστος ἢ πράττει τι ἢ ἐννοεῖ. μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν, μήτε δὲ τὸ φθάσαν μήτε τὸ προςδοκώμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι, εἴπερ ἔσται.* cfr. auch Diog. Laert. II, 66.

17) Zu S. 146. S. die in den beiden voranstehenden Anm. zitierten Stellen und das Anm. 14 Gesagte; dazu weiter Diog. Laert. II, 87: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν*, wo freilich der Ausdruck *τέλος* unpassend ist. 88: *τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὐτὴν ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς.* 90: *διὸ καὶ καθ' αὐτὴν αἱρετῆς οὔσης τῆς ἡδονῆς τὰ ποιητικὰ ἐνίων ἡδονῶν ὀχληρὰ πολλάκις ἐναντιοῦσθαι· ὡς δυςκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν ποιούντων.*

18) Zu S. 146. Diog. Laert. II, 91: *ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μήτε τὸν σοφὸν πάντα ἡδέως ζῆν, μήτε πάντα φαῦλον ἐπιπόνως, ἀλλὰ κατὰ τὸ πλεῖστον.*

19) Zu S. 146. Diog. Laert. II, 87: *οὐ τὴν καταστηματικὴν ἡδονὴν τὴν ἐπ' ἀναιρέσει ἀλγηδόνων καὶ οἷον ἀνοχλησίαν.* 89: *ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή, οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών.*

20) Zu S. 146. Diog. Laert. II, 86: *δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν, τὴν ἡδονήν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν.* 89: *ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα, μὴ οὔσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως, ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις.* Hier scheint es allerdings, als sei Schmerzlosigkeit überhaupt keine Bewegung, und so nennt denn auch der jüngere Aristipp nach Euseb. pr. ev. XIV, 18, 32 diesen mittleren Zustand, in welchem wir *οὔτε ἀλγοῦμεν οὔτε ἡδόμεθα, γαλήνῃ παραπλησίαν οὖσαν.* Allein wenn Diog. ibid. 85 sagt: *τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην*, so beweist das wie das Bild vom Schlafenden in der aus § 89 zitierten Stelle, daß es sich nur um die Frage handelt, ob die Bewegung zur Empfindung kommt und als bewußte da ist oder nicht, nicht aber, ob sie als solche aufhöre oder nicht. Das ergiebt sich ohne alle Zuhilfenahme von Plato Phileb. oder Arist. Eth. Nic. VII, 13. 1153a. 3, worauf Zeller a. a. O. S. 303, Anm. 1 rekurriert. Uebrigens ist die Sache ziemlich unwesentlich.

21) Zu S. 146. Diog. Laert. II, 87: *καὶ τὴν μὲν (ἡδονὴν) εὐδοκητὴν πᾶσι ζῴοις, τὸν δὲ (πόνον) ἀποκρουστικόν.* 88: *πίστιν δ' εἶναι τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ᾠκειῶσθαι πρὸς αὐτήν, καὶ τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν μηθέν τε οὕτω φεύγειν ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα.*

22) Zu S. 146. Diog. Laert. II, 89: *δύνασθαι δέ φασι καὶ τὴν ἡδονήν τινας μὴ αἱρεῖσθαι κατὰ διαστροφήν.*

23) Zu S. 146. Diog. Laert. II, 88: *εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ*

τῶν ἀσχημοτάτων γένηται. εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν. Und darauf geht wohl auch: *μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι.* Nur losgerissen aus seinem Zusammenhang macht das den Eindruck, als ob Diog. sagen wolle, quantitativ seien alle Lüste gleich; daß aber nur qualitative Gleichheit gemeint ist, zeigt die gleich folgende Anm. Bei Diog. fehlt eben überhaupt in bedauerlicher Weise der Zusammenhang zwischen den einzelnen von ihm überlieferten philosophischen Dogmen.

24) Zu S. 146. Diog. Laert. II, 90: *πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικάς. ὅθεν καὶ ταύταις κολάζεσθαι μᾶλλον τοὺς ἁμαρτάνοντας. χαλεπώτερον γὰρ τὸ πονεῖν, οἰκειότερον δὲ τὸ ἥδεσθαι ὑπελάμβανον. ὅθεν καὶ πλείονα οἰκονομίαν περὶ θάτερον ἐποιοῦντο.*

25) Zu S. 146. cfr. die in der vorigen Anm. zitierte Stelle. Die oben angegebene Begründung aber liegt teils im allgemeinen in der Bestimmung der Lust als einer *κίνησις* und der Betonung der *αἴσθησις*, teils in der ausdrücklichen Angabe bei Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑποτ.* I, 215: *ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγὴ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν τέλος εἶναι λέγει.* Vielleicht gehört hieher auch die Angabe bei Diog. ibid. 90: *ἐκλύεσθαι τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα.*

26) Zu S. 146. Ausdrücklich sagt Diog. Laert. II, 89: *οὐ πάσας μέντοι τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γίνεσθαι. καὶ γὰρ ἐπὶ ψιλῇ τῇ τῆς πατρίδος εὐημερίᾳ ὥσπερ τῇ ἰδίᾳ χαρὰν ἐγγίνεσθαι.* 90. *λέγουσι δὲ μηδὲ κατὰ ψιλὴν τὴν ὅρασιν ἢ τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι ἡδονάς. τῶν γοῦν μιμουμένων θρήνους ἡδέως ἀκούομεν, τῶν δὲ κατ' ἀλήθειαν ἀηδῶς.* Dagegen kann natürlich Ciceros Behauptung (Acad. II, 45, 139) von Aristipp: quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur, nichts beweisen.

27) Zu S. 146. Diog. Laert. II, 91: *τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετὴν ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα.* ibid. *τὸν σοφὸν μήτε φθονήσειν μήτε ἐρασθήσεσθαι ἢ δεισιδαιμονήσειν· γίνεσθαι γὰρ ταῦτα παρὰ κενὴν δόξαν. λυπήσεσθαι μέντοι καὶ φοβήσεσθαι· φυσικῶς γὰρ γίνεσθαι.* cfr. auch die oben Anm. 18 zitierte Stelle. Wie sie sich im einzelnen die Bedeutung der *φρόνησις* zurechtlegten, darüber wissen wir nichts, und das beweist doch wohl, daß sie selber sich nicht näher darüber ausgesprochen und die *φρόνησις* überhaupt haben in Hintergrund treten lassen. Daß sie zur Tugend nicht notwendig sei, erklären sie ausdrücklich, Diog. Laert. II, 91: *τῶν ἀρετῶν ἐνίας καὶ περὶ τοὺς ἄφρονας συνίστασθαι.* Zeller benützt a. a. O. S. 310 die Anekdoten über Aristipp, um diese Lücke zu ergänzen und um die Schule in möglichst sokratischem Lichte erscheinen zu lassen.

28) Zu S. 147. Diog. Laert. II, 92: *ἀφίσταντο δὲ καὶ τῶν φυσικῶν διὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκαταληψίαν, τῶν δὲ λογικῶν διὰ τὴν εὐχρηστίαν ἥπτοντο. Μελέαγρος δ' ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ δοξῶν καὶ Κλειτόμαχος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ αἱρέσεων φασὶν αὐτοὺς ἄχρηστα ἡγεῖσθαι τό τε φυσικὸν μέρος καὶ τὸ διαλεκτικόν. δύνασθαι γὰρ καὶ εὖ λέγειν καὶ δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν τὸν τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ἐκμεμαθηκότα.* Die Differenz in Betreff der Logik wird sich wohl am einfachsten so ausgleichen lassen, daß die einen sie um ihrer Brauchbarkeit willen festhielten, die andern einen Schritt weiter gingen und auch sie verwarfen; cfr. auch Sext. Emp. adv. Math. VII, 11. Von ihrer Abneigung gegen die Mathematik spricht auch Arist. Metaph. II, 2. 996 a 32 mit der Begründung: *τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν.*

29) Zu S. 147. Diog. Laert. II, 93: *μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει.*

30) Zu S. 147. Diog. Laert. II, 93: *ὁ μέντοι σπουδαῖος οὐδὲν ἄτοπον πράξει διὰ τὰς ἐπικειμένας ζημίας καὶ δόξας· εἶναι δὲ τὸν σοφόν.*

31) Zu S. 147. Davon war schon oben — zu 2, Anm. 13 — die Rede. Eine solche Scheidung ist um so weniger möglich, da der Enkel Aristipps, der Sohn seiner Tochter Arete, mit seinem Großvater gleichnamig war.

32) Zu S. 147. E. Dühring, kritische Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. S. 93.

33) Zu S. 147. Diog. Laert. II, 71: *πρὸς τὸν ὑπὲρ αὐτοῦ λογογράφον δίκην εἰπόντα καὶ νικήσαντα, ἔπειτα φάσκοντα πρὸς αὐτόν· τί σε ὤνησε Σωκράτης; ἔφη, τοῦτο, τοὺς λόγους, οὓς εἶπας ὑπὲρ ἐμοῦ, ἀληθεῖς εἶναι.* 76: *ἐρωτώμενος πῶς ἀπέθανε Σωκράτης, ἔφη· ὡς ἂν ἐγὼ εὐξαίμην.*

34) Zu S. 147. Diog. Laert. II, 70: *ἄμεινον ἔφη ἐπαίτην ἢ ἀπαίδευτον εἶναι.* 72. *ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος τί αὐτοῦ ὁ υἱὸς ἀμείνων ἔσται παιδευθείς· καὶ εἰ μηδὲν ἄλλο, εἶπεν, ἐν γοῦν τῷ θεάτρῳ οὐ καθεδεῖται λίθος ἐπὶ λίθῳ.*

35) Zu S. 147. Diog. Laert. II, 68: *ἐρωτηθείς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη· τὸ δύνασθαι πᾶσι θαῤῥούντως ὁμιλεῖν.*

36) Zu S. 147. Diog. Laert. II, 67: *σοὶ μόνῳ*, wird zu ihm gesagt, *δέδοται καὶ χλανίδα φορεῖν καὶ ῥάκος.*

37) Zu S. 147. z. B. Diog. Laert. II, 69: *ἐρωτηθεὶς ὑπὸ Διονυσίου διὰ τί οἱ μὲν φιλόσοφοι ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἔρχονται, οἱ δὲ πλούσιοι ἐπὶ τὰς τῶν φιλοσόφων οὐκέτι, ἔφη· ὅτι οἱ μὲν ἴσασιν ὧν δέονται, οἱ δ' οὐκ ἴσασιν.*

38) Zu S. 147. Diog. Laert. II, 67. 79.

39) Zu S. 147. z. B. Diog. Laert. II, 77: *τοῦ θεράποντος ἐν ὁδῷ βαστάζοντος ἀργύριον καὶ βαρυνομένου· ἀπόχεε, ἔφη, τὸ πλέον καὶ ὅσον δύνασαι, βάσταζε.*

40) Zu S. 147. Diog. Laert. II, 74 s.: *ἐχρῆτο καὶ Λαΐδι τῇ ἑταίρᾳ· πρὸς οὖν τοὺς μεμφομένους αὐτῷ ἔφη· ἔχω, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι· ἐπεὶ τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι.* cfr. Stob. Floril. 17, 18: *κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ.* Athen. XII, 63: *ὁ δ' Ἀρίστιππος ἐπὶ τῆς Λαΐδος ἔλεγεν, ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι.*

41) Zu S. 147. Horat. epp. I, 1, 185: nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res non me rebus subiungere conor. cfr. 17, 23 s.: omnis Aristippum decuit color et status et res, temptantem maiora, fere praesentibus aequum.

42) Zu S. 147. Diog. Laert. II, 86: *Θεόδωρος ὁ ἄθεος, εἶτα θεός* (darüber cfr. ibid. 100).

43) Zu S. 147. Man denke vor allem an Euemeros, von dem oben die Rede war.

44) Zu S. 148. cfr. oben 2, Anm. 26.

45) Zu S. 148. Diog. Laert. II, 98: *ἔλεγε δὲ καὶ εὔλογον εἶναι τὸν σπουδαῖον ὑπὲρ τῆς πατρίδος μὴ ἐξαγαγεῖν αὐτόν· οὐ γὰρ ἀποβαλεῖν τὴν φρόνησιν ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων ὠφελείας. εἶναι δέ*, setzt er hinzu, *πατρίδα τὸν κόσμον.*

46) Zu S. 148. cfr. Diog. Laert. II, 82 s., wo Aeschines dem Aristipp, der sich mit ihm versöhnt, zugeben muß: *ἐγὼ μὲν γὰρ ἔχθρας, σὺ δὲ φιλίας ἄρχεις.*

47) Zu S. 148. Diog. Laert. II, 98: *ἀνῄρει δὲ καὶ φιλίαν, διὰ τὸ μήτ' ἐν ἄφροσιν αὐτὴν εἶναι, μήτ' ἐν σοφοῖς. τοῖς μὲν γὰρ τῆς χρείας ἀναιρεθείσης καὶ τὴν φιλίαν ἐκποδὼν εἶναι· τοὺς δὲ σοφοὺς αὐτάρκεις ὑπάρχοντας μὴ δεῖσθαι φίλων.*

48) Zu S. 148. Diog. Laert. II, 99: *κλέψειν τε καὶ μοιχεύσειν καὶ ἱεροσυλήσειν ἐν καιρῷ. μηδὲν γὰρ τούτων φύσει αἰσχρὸν εἶναι, τῆς ἐπ' αὐτοῖς δόξης αἱρομένης, ἣ σύγκειται ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς.*

49) Zu S. 148. Diog. Laert. II, 99 s.: *φανερῶς δὲ τοῖς ἐρωμένοις ἄνευ πάσης ὑφοράσεως χρήσεσθαι τὸν σοφόν*, und daran schließt sich der Nachweis, daß eine *γυνὴ καλὴ* und ein *παῖς καλὸς χρήσιμοι* seien *πρὸς τὸ πλησιάζειν.* Also: *εἴ τις πλησιασμῷ χρώμενος παρ' ὅσον χρήσιμός ἐστιν, οὐ διαμαρτάνει· οὐδ' ἄρα εἰ κάλλει χρήσαιτο παρ' ὅσον χρήσιμόν ἐστι, διαμαρτήσεται.*



50) Zu S. 148. Diog. Laert. II, 98: *τὴν μὲν (χαρὰν) ἐπὶ φρονήσει, τὴν δ' (λύπην) ἐπὶ ἀφροσύνῃ. ἀγαθὰ δὲ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην, κακὰ δὲ τὰς ἐναντίας ἕξεις.* Die Gerechtigkeit ist ein Gut natürlich nur, weil es und soweit es praktisch ist, sich mit der öffentlichen Meinung (Anm. 48) nicht in Widerspruch zu setzen.

51) Zu S. 148. Die Anm. 47 zitierte Stelle bei Diog. Laert.

52) Zu S. 148. Diog. Laert. II, 98: *τέλος δ' ὑπελάμβανε χαρὰν καὶ λύπην· τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δ' ἐπὶ ἀφροσύνῃ· ἀγαθὰ δὲ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην, κακὰ δὲ τὰς ἐναντίας ἕξεις, μέσα δὲ ἡδονὴν καὶ πόνον.*

53) Zu S. 148. So Zeller a. a. O. S. 328. Überhaupt idealisiert Zeller diesen Cyrenaiker entschieden, wenn er S. 326 sagt, derselbe habe „eine solche Bestimmung des höchsten Guts gesucht, bei welcher die Glückseligkeit dem Weisen gesichert und nur durch seine Einsicht bedingt sei." Aus der Stelle bei Stob. Floril. 119, 16 darf natürlich nichts gefolgert werden, denn hier bestreitet Theodoros, vorausgesetzt daß die Stelle überhaupt echt ist, einen Verteidiger des Selbstmords, der zugleich behauptet, *μόνον μὲν τὸ καλὸν ἀγαθόν, μόνον δὲ αἰσχρὸν κακόν.* Seine eigene Ansicht ist das nicht. Daß aber ein so selbstzufriedener Mann wie er nie in eine Lage kommen zu können glaubte, die ihn zum Selbstmord nötige, versteht sich von selbst. — Auf die Formulierung seiner Lehren hat übrigens vielleicht die Terminologie der Cyniker eingewirkt.

54) Zu S. 148. Diog. Laert. II, 116: *ἦν δ' ἀληθῶς οὗτος μὲν (Θεόδωρος) θρασύτατος.*

55) Zu S. 148. Diog. Laert. II, 96: *ἀπέλιπον δὲ καὶ φιλίαν ἐν βίῳ καὶ χάριν καὶ πρὸς γονέας τιμὴν καὶ ὑπὲρ πατρίδος τι πράξειν.*

56) Zu S. 148. Diog. Laert. II, 97: *τόν τε φίλον μὴ διὰ τὰς χρείας μόνον ἀποδέχεσθαι, ὧν ὑπολειπουσῶν μὴ ἐπιστρέφεσθαι· ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν γεγονυῖαν εὔνοιαν, ἧς ἕνεκα καὶ πόνους ὑπομενεῖν*, cfr. § 96: *ὅθεν* (im Anschluß an die Anm. 55 zitierte Stelle) *διὰ ταῦτα, κἂν ὀχλήσεις ἀναδέξηται ὁ σοφός, οὐδὲν ἧττον εὐδαιμονήσει, κἂν ὀλίγα περιγένηται αὐτῷ.*

57) Zu S. 149. Diog. Laert. II, 96: *τήν τε τοῦ φίλου εὐδαιμονίαν δι' αὑτὴν μὴ εἶναι αἱρετήν· μηδὲ γὰρ αἰσθητὴν τῷ πέλας ὑπάρχειν.*

58) Zu S. 149. Clemens Alex. Strom. II, 417b: *οἱ δὲ Ἀννικέρειοι καλούμενοι τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν· ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην ἡδονήν· . . χαίρειν ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καὶ ἐπὶ φιλοτιμίαις.*

59) Zu S. 149. Hegel, Gesch. d. Phil. II, S. 158 s., von Feuerlein a. a. O. S. 80 wiederholt.

60) Zu S. 149. Diog. Laert. II, 96: *μὴ εἶναί τε αὐτάρκη τὸν λόγον πρὸς τὸ θαῤῥῆσαι καὶ τῆς τῶν πολλῶν δόξης ὑπεράνω γενέσθαι· δεῖν δ' ἀνεθίζεσθαι διὰ τὴν ἐκ πολλοῦ συντραφεῖσαν ἡμῖν φαύλην διάθεσιν.* Mit dieser letzten Bemerkung läßt sich übrigens wenig anfangen.

61) Zu S. 149. Diog. Laert. II, 97: *καίτοι τιθέμενον ἡδονὴν τέλος καὶ ἀχθόμενον ἐπὶ τῷ στέρεσθαι αὐτῆς ὅμως ἑκουσίως ὑπομενεῖν διὰ τὴν πρὸς τὸν φίλον στοργήν.* cfr. auch Cic. de offic. III, 33, 116: Annicerii — omne bonum in voluptate posuerunt, eine Stelle, auf die sich Zeller a. a. O. S. 330, Anm. 1 nicht berufen durfte, nach welchem Annikeris ja gerade bestritten hätte, daß die Lust das einzige Gut sei.

62) Zu S. 149. cfr. die Anm. 56 u. 61 zitierten Stellen.

63) Zu S. 149. Also nicht erst Shaftesbury hat die „Gattungsaffekte" in die Ethik eingeführt, sondern schon Annikeris. Darauf habe ich, im Anschluß an Dühring a. a. O. S. 94, einer Besprechung Riehls über v. Gizyki, die Philosophie Shaftesburys

(Vierteljahrsschr. f. w. Philos. I, 3) gegenüber hingewiesen in der bes. Beilage z. Staatsanzeiger f. Württemb. Jahrg. 1872, No. 14, S. 230.

64) Zu S. 149. Die Anekdote erzählt Cic. Tuscul. I, 83.

65) Zu S. 149. Diog. Laert II, 94: *τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κωλύειν. ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι.*

66) Zu S. 149. Diog. Laert. II, 95: *τόν τε σοφὸν οὐχ οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἱρέσει, ὡς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς.*

67) Zu S. 149. Diog. Laert. II, 94: *τήν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον αἱρετόν.* 95: *καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον* — zugleich ein Beweis von dem maßlosen Hochmut dieses Weisen, der mit allem fertig ist, alles erreicht hat.

68) Zu S. 149. Diog. Laert. II, 94: *πενίαν καὶ πλοῦτον πρὸς ἡδονῆς λόγον εἶναι οὐδέν· μὴ γὰρ διαφερόντως ἥδεσθαι τοὺς πλουσίους ἢ τοὺς πένητας. δουλείαν ἐπίσης ἐλευθερίᾳ ἀδιάφορον πρὸς ἡδονῆς μέτρον, καὶ εὐγένειαν δυσγενείᾳ, καὶ δόξαν ἀδοξίᾳ.*

69) Zu S. 149. Diog. Laert. II, 94: *φύσει τ' οὐδὲν ἡδὺ ἢ ἀηδὲς ὑπελάμβανον· διὰ δὲ σπάνιν ἢ ξενισμὸν ἢ κόρον τοὺς μὲν ἥδεσθαι, τοὺς δ' ἀηδῶς ἔχειν.*

70) Zu S. 150. Diog. Laert. II, 95: *ἀνῄρουν δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις οὐκ ἀκριβούσας τὴν ἐπίγνωσιν, τῶν τ' εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν.* Zur Begründung seiner ethischen Behauptungen möchte ich aber diesen Satz nicht benützen, wozu Zeller a. a. O. S. 325 geneigt ist.

71) Zu S. 149. Diog. Laert. II, 95: *τόν τε σοφὸν ἑαυτοῦ ἕνεκα πάντα πράξειν. οὐδένα γὰρ ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων ἐπίσης ἄξιον αὐτῷ. κἂν γὰρ τὰ μέγιστα δοκῇ παρά του καρποῦσθαι, μὴ εἶναι ἀντάξια ὧν αὐτὸς παράσχῃ.* cfr. auch die Anm. 67 zitierte Stelle.

72) Zu S. 149. Diog. Laert. II, 95: *ἔλεγον τὰ ἁμαρτήματα συγγνώμης τυγχάνειν· οὐ γὰρ ἑκόντα ἁμαρτάνειν, ἀλλά τινι πάθει κατηναγκασμένον· καὶ μὴ μισήσειν, μᾶλλον δὲ μεταδιδάξειν.*

73) Zu S. 149. Hegesias versteht dies offenbar im Sinne eines oberflächlichen Determinismus, der daraus ebenso oberflächliche Konsequenzen zieht, während Sokrates dem Indeterminismus huldigte und eben aus diesem heraus den Satz aufstellte, daß niemand freiwillig Böses thun könne.

74) Zu S. 149. cfr. hiezu noch die Stelle Diog. Laert. II, 93: *μήτε δὲ χάριν τι εἶναι μήτε φιλίαν μήτε εὐεργεσίαν, διὰ τὸ μὴ δι' αὐτὰ ταῦτα αἱρεῖσθαι ἡμᾶς αὐτά, ἀλλὰ διὰ τὰς χρείας αὐτάς, ὧν ἀπόντων μηδ' ἐκεῖνα ὑπάρχειν.*

75) Zu S. 149. Dühring a. a. O. S. 94 und Zeller a. a. O. S. 324. 331.

76) Zu S. 150. Sext. Emp. adv. Matth. VII, 11: *καίτοι περιτρέπεσθαι τούτους ἔνιοι νενομίκασιν ἐξ ὧν τὸ ἠθικὸν διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ τῶν παθῶν καὶ ἔτι εἰς τὸν περὶ τῶν πράξεων καὶ ἤδη τὸν περὶ τῶν αἰτίων καὶ τελευταῖον εἰς τὸν περὶ τῶν πίστεων.*

76b) Zu S. 150. cfr. darüber schon Xenoph. Mem. II, 1, 8 s. 13, namentlich aber Diog. Laert. II, 68: *ἐρωτηθείς ποτε τί πλέον ἔχουσιν οἱ φιλόσοφοι, ἔφη· ἐὰν πάντες οἱ νόμοι ἀναιρεθῶσιν, ὁμοίως βιωσόμεθα.*

77) Zu S. 151. Das würde noch mehr der Fall sein, wenn mit Zeller der platonische Philebus auf Aristipp zu beziehen wäre, cfr. dort 43, A: *ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ.*

78) Zu S. 151. Zeller a. a. O. S. 323.

79) Zu S. 151. Anders urteilt R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I. Leipzig 1877. Nach ihm wäre Epikur „auch in der Ethik ebensogut wie in den beiden andern Teilen seiner Philosophie durch die engsten Beziehungen mit Demokrit verknüpft“ (S. 134. 160). Die Gründe hierfür werden wir im einzelnen kennen zu lernen und zu widerlegen haben. Im allgemeinen aber scheint es, als haben philologische, nicht philosophische Erwägungen Hirzel auf seine Ansicht gebracht: in der Quellenfrage eines Ciceronianischen Werks ist die größere Wahrscheinlichkeit zum voraus dafür, daß man, wenn Eine Quelle genügt, nicht nach einer zweiten sich umzusehen braucht. Aber was von einem Buch Ciceros gilt, gilt darum noch nicht von einem philosophischen System. Und diesen Unterschied hat Hirzel nicht genügend beachtet. Epikur selbst rühmt sich ja, die Wahrheit, wo immer er sie finde, zusammenzulesen, cfr. Gomperz, Neue Bruchstücke Epikurs, insbes. über die Willensfrage, Sitzungsber. d. K. Akademie d. Wiss. Wien 1876. No. 5.

80) Zu S. 152. Die Schriften Plutarchs werden von P. v. Gizycki, über das Leben u. die Moralphilosophie des Epikur, Halle 1879, als unglaubwürdig verdächtigt auch da, wo Plutarch Epikurs Schriften zitiere. Allein da in der einzigen Stelle, die er zum Beweis beibringt (S. 11), auch Diogenes und Cicero im Wortlaut differieren, so ist es rein willkürlich, einen der drei Zeugen der „Entstellung“ anzuklagen, willkürlich auch nur zu behaupten, daß alle aus einem und demselben Brief ihr Zitat geschöpft haben. Der Vielschreiber Epikur hat gewiß in manchen Briefen denselben Gedanken mit leichten Aenderungen des Ausdrucks wiederholt.

81) Zu S. 152. Besonders deutlich Seneca epp. 33, 4: apud istos quicquid dicit Hermarchus, quicquid Metrodorus (2 bekannte Schüler Epikurs), ad unum refertur. omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt. Obgleich Hirzel a. a. O. S. 100 diese und eine zweite Stelle des Numenios bei Euseb. praep. ev. XIV, 5 zitiert: (*ὑπῆρξέ τε ἐκ τοῦ ἐπὶ πλεῖστον τοῖς μετέπειτα Ἐπικουρείοις μηδ᾽ αὐτοῖς εἰπεῖν πω ἐναντίον οὔτε ἀλλήλοις οὔτε Ἐπικούρῳ μηδὲν εἰς μηδὲν, ὅτου καὶ μνησθῆσαι ἄξιον· ἀλλ᾽ ἔστιν αὐτοῖς παρανόμημα, μᾶλλον δὲ ἀσέβημα καὶ κατέγνωσται τὸ καινοτομηθέν. καὶ διὰ τοῦτο οὐδεὶς οὐδὲ τολμᾷ, κατὰ πολλὴν δὲ εἰρήνην αὐτοῖς ἠρεμεῖ τὰ δόγματα ὑπὸ τῆς ἐν ἀλλήλοις ἀεί ποτε συμφωνίας*), und obgleich er die Gründe dafür selbst hervorhebt, sucht er doch diese Stabilität wesentlich zu beschränken und S. 98—190 „Differenzen in der epikureischen Schule“ nachzuweisen. Wir werden im einzelnen darauf zurückkommen; im allgemeinen scheint mir aber, jedenfalls für die Moral, das im Text ausgesprochene Urteil durch Hirzels Nachweise nicht widerlegt zu werden.

82) Zu S. 152. Gizycki sucht zwar a. a. O. S. 27 ss. Epikur gegen den Vorwurf der Mißachtung anderer Philosophen zu schützen; aber was er zur Entschuldigung beibringt, genügt nicht und macht wie die ganze Dissertation mehr den Eindruck einer „Rettung“ als einer unbefangenen Untersuchung. Ähnlich urteilt, wie ich nachträglich sehe, M. Heinze in dem Bursianschen Jahresbericht, Jahrg. 1880, Bd. XXI, S. 25 s. über die Schrift von Gizycki.

83) Zu S. 152. Diog. X, 122: *ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν τὴν ὥραν ἢ παρεληλυθέναι, ὅμοιός ἐστι τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μήπω παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι.* Sext. Emp. adv. Math. XI, 169: *τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

84) Zu S. 152. Diog. L. X, 117 beginnt die Behandlung der Ethik mit der Lehre *περὶ τοῦ σοφοῦ*. Dagegen heißt es § 30: *τὸ δ᾽ ἠθικὸν περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ περὶ βίων καὶ τέλους.*

85) Zu S. 152. Diog. L. X, 34: *πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ*

ἀλγηδόνα, ἱστάμενα περὶ πᾶν ζῷον· καὶ τὴν μὲν οἰκεῖον, τὴν δὲ ἀλλότριον· δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς. cfr. ibid. 128 s. 137. Cic. Fin. I, 9, 30.

86) Zu S. 152. Diog. L. X, 129 s. Diesen Punkt hebt Hirzel a. a. O. S. 136 besonders hervor und vergleicht damit namentlich das erste Demokritsche Fragment. Mit vollem Recht; aber mit ebensoviel Recht erinnern wir für die Begründung der Epikureischen Lustlehre an Aristipp, cfr. oben A. 2, Anm. 21.

87) Zu S. 152. Diog. L. X, 128, namentlich die Worte: τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. ibid. 139: ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις etc. etc.

88) Zu S. 153. Diog. L. X, 136 s.: ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται. Die Cyrenaiker τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει· ὁ δ' ἀμφοτέραν, ψυχῆς καὶ σώματος. Gizycki kämpft hier gegen Windmühlen, wenn er nachweist, daß die ἡδ. καταστηματική nicht völlige Bewegungs- und Empfindungslosigkeit sei. Seine Übersetzung „beharrende" Lust ist aber falsch; denn um zeitliche Dauer handelt es sich dabei nicht.

89) Zu S. 153. Plut. n. p. suav. vivi s. Ep. 3: οἴονται δὲ περὶ γαστέρα τἀγαθὸν εἶναι καὶ τοὺς ἄλλους πόρους τῆς σαρκὸς ἅπαντας δι' ὧν ἡδονὴ καὶ μὴ ἀλγηδὼν ἐπεισέρχεται· καὶ πάντα καλὰ καὶ σοφὰ ἐξευρήματα τῆς περὶ γαστέρα ἡδονῆς ἕνεκα γεγονέναι καὶ τῆς ὑπὲρ ταύτης ἐλπίδος ἀγαθῆς, ὡς ὁ σοφὸς εἴρηκε Μητρόδωρος. cfr. ib. 4. 5. 16. adv. Col. 2. 18. 30, aber auch Diog. X, 6. Athen. VII, c. 11. XII, 67. Cic. Fin. I, 17 55. Tusc. III, 18, 41 s.

90) Zu S. 153. Diog. L. X, 137: οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς — im Gegensatz zu den Cyrenaikern.

91) Zu S. 153. Clem. Al. Strom. II, 21 fin.: ὁ Ἐπίκουρος πᾶσαν χαρὰν τῆς ψυχῆς οἴεται ἐπὶ πρωτοπαθούσῃ τῇ σαρκὶ γενέσθαι.

92) Zu S. 153. Plut. n. p. s. v. s. Ep. 18: τὸ μεμνῆσθαι τῶν προτέρων ἀγαθῶν oder μνήμη τῶν ἀπολελαυσμένων ἡδονῶν. cfr. Diog. L. X, 137. 145. Die μνήμη τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν (ib. 22) widerspricht dem gesagten nicht: dem sterbenden Epikur blieb nur diese als reine Freude übrig.

93) Zu S. 154. Diog. L. X, 121.

94) Zu S. 154. Diog. L. X, 128: — ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. — Der obige Versuch faßt die Ansicht Guyaus, la Morale d'Epicure (die ich übrigens mir nicht habe verschaffen können, sondern nur aus Berichten anderer kenne), wonach die körperliche Lust base de tous les autres, la condition nécessaire, le principe ist (ähnlich auch Überweg-Heinze a. a. O. S. 251) und diejenige Zellers B. III, 1. S. 445, wonach sie „den eigentümlichen Inhalt" der geistigen Genüsse bilde, zusammen, sucht aber daneben noch einen besonderen Inhalt für die letzteren zu retten durch die Betonung der negativen Seite der epikureischen Lust. Die Art, wie Gizycki a. a. O. S. 43 die Schwierigkeit lösen will: „wenn Epikur darauf hingewiesen hätte, wie der Körper eine eigentümliche Bewegung habe, die, wenn sie von Erfolg begleitet sei, angenehme Empfindungen erwecke, ebenso sei auch die Seele auf ihre Art zu handeln fähig, nämlich durch Verbinden von Vorstellungen Gedanken und Begriffe zu bilden, und dieses gewähre dem Menschen einen höheren Genuß als der Körper ihm zu bieten imstande sei," widerspricht einerseits, wie er selbst zugesteht, der Überlieferung, und negiert andererseits gerade das, was sie erklären soll: wenn Ep. das gelehrt hätte, was er nach Gizycki „in einer der uns verloren gegangenen Schriften vielleicht ausführlich gethan hat", dann wäre er nicht mehr Epikur. Hirzel sucht a. a. O. S. 153 im Interesse seiner Hypothese über die Abhängigkeit Epi-



kurs von Demokrit zu leugnen, daß „Epikur alle geistige Lust auf die sinnliche zurückgeführt habe“. Gründe bringt er aber keine dafür bei. Brandis, Gesch. d. Entwicklungen d. griech. Philos. 2te Hälfte 1864, redet auf S. 51 von einer „rechten und linken Seite“ in der Schule, und sucht so den Knoten zu zerhauen.

95) Zu S. 154. Diog. L. X, 140: *οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκὶ ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει. αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀῤῥωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἤπερ τὸ ἀλγοῦν.*

96) Zu S. 154. Diog. L. X, 132: *τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις.*

97) Zu S. 154. ibid.: *οὐ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος. τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ — φρόνησις.*

98) Zu S. 154. Diog. L. X, 118. Cic. Tusc. V, 26, 73 u. sonst; cfr. auch Diog. L. X, 135: *κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν· βέλτιον γὰρ τὸ κριθὲν ἐν ταῖς πράξεσι καλῶς ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.*

99) Zu S. 154. cfr. Anm. 97. Diog. L. X, 78 ss. 85. 125 ss.

100) Zu S. 154. Das bestreitet Hirzel a. a. O. S. 154 ss. Nach Cic. fin. I, 6, 17. 19, 63. Diog. L. X, 37. Athen. VII, c. 11 u. a. liege vielmehr der Schwerpunkt seiner Philosophie in dem physischen Teile derselben; seine ganze Thätigkeit sei unter dem Namen *φυσιολογία* zusammengefaßt. Und das dient ihm dann vor allem dazu, Epikurs Abhängigkeit von Demokrit zu erweisen. Die Stellen, in welche Hirzel zum Teil erst hineininterpretieren muß, was er herauslesen will, beweisen das aber nicht, weder für sich noch im Zusammenhalt mit allen den Stellen (cfr. neben schon zitierten noch Plut. n. p. s. v. sec. Epic. 8, 7), wo Epikur die Physik in den Dienst der Ethik stellt. — So bleibt von den Gründen Hirzels für diese seine Ansicht nur die Beziehung einiger platonischer Stellen, besonders Phileb. 43, D ss. auf Demokrit übrig. Wenn aber Zeller dabei an Antisthenes, Grote an die Pythagoreer denkt, so ist Hirzels Beziehung auf Demokrit höchstens eine Vermutung neben andern, kein Beweis; ja die Vermutung hat nur dann etwas für sich, wenn man der Demokritschen *εὐθυμία* zum voraus einen negativen Sinn unterlegt, um sie mit der epikureischen *ἀταραξία* und *ἀπονία* identifizieren zu können. Ein vorsokratischer Philosoph aber war noch nicht so resigniert, daß er sich mit der Schmerzlosigkeit begnügt und auf jede positive Lust verzichtet hätte.

101) Zu S. 155. Diog. L. X, 127: *ἀναλογιστέον δ' ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσὶ φυσικαί, αἱ δὲ κεναὶ καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.* cfr. ibid. 149, wo Beispiele für diese verschiedenen Arten von *ἐπιθυμίαι* gegeben werden.

102) Zu S. 155. Diog. L. X, 118 ss.

103) Zu S. 155. Diog. L. X, 121: *εἶναί θ' ἕτερον ἑτέρου σοφώτερον* — im Zusammenhang damit, daß auch die Glückseligkeit des Menschen einer Vermehrung und Verminderung fähig sei.

104) Zu S. 155. Diog. L. X, 117: *οὐδὲ μὴν ἐκ πάσης σώματος ἕξεως σοφὸν γενέσθαι ἂν οὐδ' ἐν παντὶ ἔθνει.*

105) Zu S. 155. Diog. L. X, 133 s.: *τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνει· οὐδὲν γὰρ ἀτάκτως θεῷ πράττεται· οὔτ' ἀβέβαιον αἰτίαν· οἴεται γὰρ ἀγαθὸν μὲν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις μὴ δίδοσθαι, ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι.* Stob.

Eclog. II, 7, 28 (II, 354): *βραχεῖα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα λογισμὸς διῴκηκε.*

106) Zu S. 155. Diog. L. X, 135: *ζήσῃ δ' ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις· οὐδὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.* Stob. Floril. I, 17, 30: *ἔλεγε δ' ἑτοίμως ἔχειν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι μᾶζαν ἔχων καὶ ὕδωρ.* Plut. n. p. s. v. s. Ep. 7: *ἀφθάρτους καὶ ἰσοθέους ἀποκαλοῦντες αὐτούς* etc.

107) Zu S. 155. Diog. L. X, 144 s. cfr. ibid. 126; weiter ibid. 117 die Worte: *ἀλλὰ καὶ τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν*, mit dem unklaren Zusatz: *μηδὲ πλάττειν ἑκόντα* (Cobet). Zeller a. a. O. S. 449, A. 7 emendiert *μηδ' ἐπαλλάττειν ἑ.* und meint, es solle dadurch „ein unfreiwilliger Verlust der Weisheit etwa durch Wahnsinn offen gelassen werden." Vielleicht ist aber alles in Ordnung und es soll nur heißen: freiwillig (auf diesem Wort liegt jedenfalls der Ton) werde der Weise eine andere Haltung weder wirklich annehmen, noch auch nur, etwa aus Akkommodation an andere, eine solche fingieren.

108) Zu S. 155. Gizycki a. a. O. S. 51.

109) Zu S. 155. Plut. adv. Col. 17 s.: *ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ καὶ οὐκ ἐπ' ἀρετὰς κενὰς καὶ ματαίας καὶ ταραχώδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας.* Es ist hier nicht von der Tugend überhaupt die Rede, sondern nur von der Tugend in ihrem Unterschied und im Gegensatz zu den *ἡδοναί.*

110) Zu S. 156. Diog. L. X, 128: *ὁ δ' Ἐπίκουρος καὶ ἀχώριστόν φησι τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετήν.* 140: *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. ὅτῳ δὲ μὴ ὑπάρχει ζῆν φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.* Dagegen handelt 142 (8) nicht von der Tugend und einem möglichen Leben ohne sie, wie Gizycki zu glauben scheint, a. a. O. S. 49 s.

111) Zu S. 156. Diog. L. X, 132.

112) Zu S. 156. Diog. L. X, 130 s., wo auf diesen Zusammenhang mit der Ataraxie deutlich hingewiesen wird.

113) Zu S. 156. Diog. L. X, 120: *τὴν δ' ἀνδρείαν φύσει μὴ γίνεσθαι, λογισμῷ δὲ τοῦ συμφέροντος*, und dazu Gizycki a. a. O. S. 57. Diese Stelle könnte auch dessen Ansicht zu bestätigen scheinen, die er im Anschluß an Guyau aufstellt, daß das Nützliche der Endzweck der epikureischen Moral sei, sofern dieses identisch sei mit dem dauernd Angenehmen (S. 41). Allein diese Identität existiert nicht, wenigstens nicht im Bewußtsein Epikurs.

114) Zu S. 156. Diog. L. X, 119: *οὐδὲ πολιτεύσεσθαι οὐδὲ τυραννεύσειν.* Plut. n. p. s. v. s. Ep. 19. Adv. Col. 31 und das ganze Schriftchen: *εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας.*

115) Zu S. 156. Plut. n. p. s. v. sec. Ep. 18, 5. Senec. dial. VIII, 3: Epicurus ait: non accedit ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit. Stob. Floril. II, 29, 79. II, 45, 26: *ἐν πόλει μήτε ὡς λέων ἀναστρέφου μήτε ὡς κώνωψ· τὸ μὲν γὰρ ἐκπατεῖται τὸ δὲ καιροφυλακεῖται.* cfr. Comparetti, frammenti inediti dell' Etica di Epicuro, Col. 5. (Rivista di Filologia 1879, S. 401 ss.)

116) Zu S. 157. Plut. adv. Col. 31: *οἱ τὸ βασιλεύειν ἁμαρτίαν καὶ διάπτωσιν ἀποφαίνοντες.* cfr. Anm. 114. Diog. L. X, 121: *καὶ μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν.*

117) Zu S. 157. Diog. L. X, 150 ss., besonders die Worte: *τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἔστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.* Stob. Floril. 43, 139: *οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται.*

118) Zu S. 157. „Die Idee des Fortschritts der Menschheit", die Schaar-

schmidt in einer Kritik Guyaus (philos. Monatshefte XV, 1879, S. 419) den Epikureern abspricht, bezieht sich doch in erster Linie auf die Vergangenheit, nicht auf die Zukunft; auf diese letztere wurde sie aber auch nicht durch das Christentum ausgedehnt, sondern durch Lessing einerseits und den Darwinismus andererseits.

119) Zu S. 157. Diog. L. X, 150 ss. Plut. n. s. v. p. sec. Ep. 25. adv. Col. 34. Übrigens scheint Epikur nach der letzten Stelle nicht gerne öffentlich diese Konsequenz gezogen und zugegeben zu haben, daß der Weise heimlich die Gesetze übertreten dürfe; cfr. auch Clem. Alex. Strom. IV, 22, 14 s.

120) Zu S. 157. Diog. L. X, 119: *μηδὲ γαμήσειν μηδὲ τεκνοποιήσειν τὸν σοφόν, ὡς Ἐπίκουρος ἐν ταῖς διαπορίαις καὶ ἐν ταῖς περὶ φύσεως· κατὰ περίστασιν δέ ποτε βίου γαμήσειν καὶ διατραπήσεσθαί τινας.* cfr. ibid. 7.

121) Zu S. 158. Darüber s. Zeller a. a. O. S. 424 ss. Übrigens hat Gizycki ganz Recht, wenn er a. a. O. S. 62 sagt, „weder Epikur noch ein anderer der griechischen Philosophen habe ein ganz klares Bild von der Schwierigkeit und Bedeutung dieser Frage gehabt." Gomperz a. a. O. S. 95 möchte überhaupt leugnen, daß Epikur Indeterminist gewesen sei, und es hat ja in der That etwas Auffälliges. Allein die von ihm angeführten Bruchstücke haben mich von seiner Ansicht nicht zu überzeugen vermocht; auch die Bestimmung des Willens durch die *δόξαι* hebt für ihn die Freiheit nicht auf. Auch hier freue ich mich, Übereinstimmung mit M. Heinze im Bursianschen Jahresbericht konstatieren zu können.

122) Zu S. 158. Stob. Floril. 62, 44: *Μητροδώρου· δοῦλος ἀναγκαῖον μὲν πρᾶγμα, οὐχ ἡδὺ δέ.* Auch ist unter seinen Schülern einer seiner Sklaven, namens *Μῦς*, Diog. L. X, 3.

123) Zu S. 158. Wie die Epikureer über den Selbstmord gedacht haben, sehen wir am besten aus der Erzählung bei Senec. dial. VII, 19, 1: Diodorum, Epicureum philosophum qui intra paucos dies finem vitae suae manu imposuit, negant ex decreto Epicuri fuisse, quod sibi gulam praesecuit. Die Lesart Diog. L. X, 119: *ἀλλὰ καὶ πηρωθεὶς τὰς ὄψεις μετάξειν αὐτὸν τοῦ βίου* ist sehr zweifelhaft; sollte nicht in *μετάξειν* vielmehr stecken: *μὴ ἐξάξειν*?

124) Zu S. 158. Gizycki a. a. O. S. 59. Das Richtige hat hier Zeller, Guyau, Schaarschmidt in der angegebenen Recension, und ganz besonders Feuerlein a. a. O. S. 198, der auch auf Diog. X, 135 hinweist, wo der Freund *τὸν ὅμοιον σεαυτῷ* genannt wird, und der darum von einer „Verdoppelung des Sichselbstgenießens" redet.

125) Zu S. 158. Diog. L. X, 120: *καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας.* ibid. 148: *καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατιδεῖν εἶναι συντελουμένην.*

126) Zu S. 158. Cic. fin. I, 20, 65—70.

127) Zu S. 158. Diog. L. X, 121: *ὑπὲρ φίλου ποτὲ τεθνήξεσθαι.* cfr. Plut. adv. Col. 8, 7 und das Wort Plut. n. p. s. v. sec. Epic. 15: *τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιόν ἐστι τοῦ πάσχειν.*

128) Zu S. 159. Hirzel a. a. O. S. 169 ss. hat in dieser „Abweichung" der Epicurei timidiores eine Konzession an ihre römischen Freunde gesehen, die Freundschaft etwas idealistischer aufzufassen als es die strenge Lehre Epikurs that. Aber kann man die Freundschaft idealistischer auffassen als es Epikur selbst gethan, wenn er den Tod für die Freunde verlangt? In der dritten Ansicht, die Cic. ibid. 70 angiebt, wornach die Freundschaft foedus esse quoddam sapientium ut ne minus amicos quam se ipsos diligant, kann ich überhaupt keine Abweichung sehen, sondern nur die nahe liegende Anwendung der epikureischen Vertragshypothese auch auf diese Art menschlicher Verbindung. Auch die Berufung Hirzels auf Diog. X, 25, wo von den

echten Epikureern solche unterschieden werden, *οὓς — σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν* (Hirzel a. a. O. S. 180 ss.), scheint mir seine Ansicht über die „Differenzen in der epikureischen Schule“ nicht zu bestätigen, jedenfalls nicht zu erweisen. Wenn man, wie wir gethan, die epikureische Schule auf die Cyrenaiker und diese auf die Sophisten zurückführt, so liegt es nahe, anzunehmen, daß sich manche Leute an die Schule herandrängen wollten, welche im allgemeinen den sophistisch-epikureischen Grundsätzen auf dem Gebiet der Ethik huldigten, aber wegen ihrer mehr nur grundsätzlichen Zustimmung von den eigentlichen Epikureern lieber als Sophisten bezeichnet wurden. Wenn die Stelle etwas beweist, so beweist sie für unsere Ansicht vom Zusammenhang der Sophisten, Cyrenaiker und Epikureer.

129) Zu S. 159. Diog. L. X, 148: *ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.*

130) Zu S. 159. Diog. L. X, 11: *τόν τ' Ἐπίκουρον μὴ ἀξιοῦν εἰς τὸ κοινὸν κατατίθεσθαι τὰς οὐσίας καθάπερ τὸν Πυθαγόραν κοινὰ τὰ φίλων λέγοντα· ἀπιστούντων γὰρ εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐδὲ φίλων.*

131) Zu S. 160. Diog. L. X, 25 s. oben 4, Anm. 128.

Anmerkungen zu Capitel 9.

1) Zu S. 161. Xenoph. Sympos. 4, 64, wo Sokrates erklärt, weshalb er den Antisthenes für einen *ἀγαθὸν προαγωγόν* halte; cfr. 8, 6 und Diog. Laert. VI, 2.

2) Zu S. 161. Feuerlein a. a. O. S. 70: „ihren Ausgangspunkt vom sokratischen Wissen teilte eine andere auf Sokrates sich zurückbeziehende Schule, die cynische, nicht in gleichem Maße. — — dennoch geht er von einem ganz andern Interesse aus als Sokrates“, und dazu Anm. 2 auf derselben Seite. Über die Cyniker cfr. auch die geistreiche Schrift von J. Bernays, Lucian und die Cyniker. Berlin 1879.

3) Zu S. 161. Diog. Laert. VI, 10: *διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετήν.* 105: *ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι, καθά φησιν Ἀντισθένης ἐν τῷ Ἡρακλεῖ.*

4) Zu S. 161. Diog. Laert. VI, 13: *τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν. μήτε γὰρ καταῤῥεῖν μήτε προδίδοσθαι.*

5) Zu S. 161. Zeller Bd. II, 1. S. 207: die einen halten sich an den allgemeinen Gehalt des sokratischen Prinzips, die abstrakte Idee des Guten, andere gehen von der eudämonistischen Bestimmung dieser Idee aus und machen das Gute selbst zu einem bloß relativen; innerhalb der ersten Klasse sodann ist den einen die theoretische, den andern (und das eben sind die Cyniker) die praktische Auffassung und Darstellung des Guten die Hauptsache.

6) Zu S. 161. Diog. Laert. VI, 11: *αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην, ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος* cfr. 2: *ἤκουε Σωκράτους, παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατῆρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ.* 15: *ὁ δὲ Ξενοφῶν — εἶναι φησὶν αὐτὸν ἐγκρατέστατον περὶ τἄλλα.*

7) Zu S. 161. Diog. Laert. VI, 11: *τήν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων.*

8) Zu S. 161. Diog. Laert. VI, 103: *παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα. γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφοιντο τοῖς ἀλλοτρίοις.* 73 (von Diogenes): *μουσικῆς τε καὶ γεωμετρικῆς καὶ ἀστρολογίας καὶ τῶν τοιούτων ἀμελεῖν, ὡς ἀχρήστων καὶ οὐκ ἀναγκαίων.* cfr. 27 s.



9) Zu S. 161. Arist. Metaph. VII, 3. 1043b 24: *οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι.*

10) Zu S. 162. Diog. Laert. VI, 15—18. 80.

11) Zu S. 162. Blaß a. a. O. Bd. II, S. 306. Auch Bernays a. a. O. S. 25 sagt: sie haben die Forschung grundsätzlich der Askese geopfert.

12) Zu S. 162. cfr. die oben Anm. 9 zitierte Stelle bei Aristot. und ebenso Arist. Metaph. IV, 29. 1024b 33: *διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως.* Auch sein Auftreten bei Xenoph., namentlich im Sympos. macht diesen Eindruck.

13) Zu S. 162. cfr. die eben zitierte Stelle des Arist., wo es weiter heißt: *μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός.* Das Nähere darüber s. bei Zeller a. a. O. 252 ss.

14) Zu S. 162. Diog. VI, 1: *κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος· ὅθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει.* Die Echtheit der beiden Reden Aias und Odysseus scheint mir Blaß a. a. O. erwiesen zu haben.

15) Zu S. 162. Schol. in Arist. Categ. p. 22 (Mullach fr. 45): *καί ποτε πάλιν τῷ αὐτῷ συνηγορῶν διδασκάλῳ ἀκίνητον λέγοντι τὸ ὄν, διὰ πέντε ἐπιχειρημάτων κατασκευάζει, ὅτι ἀκίνητον τὸ ὄν· οἷς ἀντειπεῖν μὴ δυνηθεὶς Ἀντισθένης ὁ κυνικὸς ἀναστὰς ἐβάδισε, νομίσας ἰσχυρότερον εἶναι πάσης τῆς διὰ λόγων ἀντιλογίας τὴν διὰ τῶν ἔργων ἀπόδειξιν.*

16) Zu S. 162. S. bei Mullach fr. 25—33.

17) Zu S. 162. cfr. 1. Anm. 4 und Diog. VI, 11, wo vom *σοφός* dasselbe ausgesagt wird, was von der *ἀρετή* gilt. Schol. in Hom. Odyss. I, 1, 9: *οἱ δὲ σοφοὶ καὶ ἀγαθοί εἰσιν.*

18) Zu S. 162. Diog. VI, 11: *αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.* Xenoph. Symp. 4, 34—45 (*τὸ μηδενὸς προσδεῖσθαι*).

19) Zu S. 162. Xenoph. ibid., namentlich § 39. Aus dieser sokratischen Zeit müßte auch die Stelle bei Stob. Floril. 29, 65 stammen, wenn sie echt wäre, was mir aber zweifelhaft scheint; und ähnlich lautende Äußerungen des Diogenes 9, 49. 103, 20 s. klingen ohnedies nicht cynisch; doch cfr. Diog. L. VI, 71.

20) Zu S. 162. cfr. die Anm. 8 zitierte Stelle: *αὐτάρκης — πρὸς εὐδαιμονίαν.*

21) Zu S. 162. So Zeller a. a. O. S. 257, der mir überhaupt den Begriff „Güter und Übel" zu sehr in den Vordergrund zu stellen scheint, während sich Antisthenes zu demselben, wie wir gleich sehen werden, wesentlich negativ verhält. Es hängt das wohl damit zusammen, daß Zeller in seiner Gesch. d. Philos. d. Gr. durchweg die Güterlehre an die Spitze der ethischen Theorieen der einzelnen Philosophen stellt, um eine gewisse Gleichmäßigkeit der Disposition zu erzielen.

22) Zu S. 163. Diog. Laert. VI, 106: *ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν — ὅθεν καὶ τὸν κυνισμὸν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν.* 105: *τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν.* Das *κατὰ φύσιν* z. B. im Munde des Diogenes, Diog. Laert. VI, 71. Weiter Diog. Laert. VI, 12: *τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον — τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά.*

23) Zu S. 163. Arist. Eth. Nic. VI, 12. 1152b 8: *τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, οὔτε καθ' αὑτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ εἶναι ταὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν.* Diog. Laert. IX, 101: *τὸ αὐτὸ ὑφ' οὗ μὲν δοξάζεται ἀγαθόν, ὡς ἡ ἡδονὴ ὑπὸ Ἐπικούρου, ὑφ' οὗ δὲ κακόν, ὑπ' Ἀντισθένους.* VI, 3: *ἔλεγε δὲ συνεχές. μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην,* bei Euseb. ev. pr. XV, 13 mit dem Zusatz: *διὸ καὶ παρῄνει τοῖς γνωρίμοις μηδέποτε χάριν ἡδονῆς δάκτυλον ἐκτεῖναι.*

24) Zu S. 163. Seneca ep. 9, 1: hoc obicitur Stilboni ab Epicuro et iis, quibus summum bonum visum est animus impatiens.

25) Zu S. 163. Diog. Laert. VI, 11: τήν τ' ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ. 2: ὁ πόνος ἀγαθόν.

26) Zu S. 163. Stob. Floril. 95, 19: Διογένης τὴν πενίαν ἔλεγεν αὐτοδίδακτον εἶναι ἀρετήν. 93, 35: Διογένης ἔλεγε μήτε ἐν πόλει πλουσίᾳ μήτε ἐν οἰκίᾳ ἀρετὴν οἰκεῖν δύνασθαι.

27) Zu S. 163. Diog. Laert. VI, 13: καὶ πρῶτος ἐδίπλωσε τὸν τρίβωνα, καθά φησι Διοκλῆς, καὶ μόνῳ αὐτῷ ἐχρῆτο· βάκτρον τ' ἀνέλαβε καὶ πήραν: VI, 22 s. wird Diogenes als der Erfinder dieser Tracht genannt.

28) Zu S. 163. Diog. Laert. VI, 8: στρέψαντος αὐτοῦ τὸ διεῤῥωγὸς τοῦ τρίβωνος εἰς τὸ προφανές, Σωκράτης ἰδών φησιν· ὁρῶ σου διὰ τοῦ τρίβωνος τὴν φιλοδοξίαν.

29) Zu S. 163. Sie finden sich ziemlich vollzählig bei Diog. Laert. VI, cap. 1 (Antisthenes) und 2 (Diogenes).

30) Zu S. 163. Neben einer Anzahl bekannter Anekdoten cfr. Diog. Laert. VI, 70 s., wo Diogenes die ἄσκησις empfiehlt, mit dem Schluß: τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς. τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὅνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων. Darum heißt schon Antisthenes Ἡρακλεωτικός τις ἀνήρ (Euseb. pr. ev. XV, 13) und sagt bei Lucian v. auct. 8, er ahme dem Herakles nach, den daher Zeller a. a. O. S. 261 mit Recht ihren „Schutzheiligen" nennt. cfr. auch Diog. Laert. VI, 2 und J. Bernays, a. a. O. S. 25.

31) Zu S. 163. Bekanntlich vom Gymnasium Kynosarges, wo Antisthenes lehrte, Diog. Laert. VI, 13.

32) Zu S. 163. Diog. Laert. VI, 11: αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν. πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων.

33) Zu S. 163. Diog. Laert. VI, 12: τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον.

34) Zu S. 163. Diog. Laert. VI, 105: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς τὴν ἀρετὴν — ἀναπόβλητον ὑπάρχειν. ἀξιέραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ, τύχῃ τε μηδὲν ἐπιτρέπειν.

35) Zu S. 163. Diog. Laert. VI, 105: Διογένης — ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων (d. h. den cynischen Weisen) τὸ ὀλίγων χρῄζειν. 51: τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι.

36) Zu S. 164. Diog. Laert. VI, 4: ἐρωτηθεὶς διὰ τί πικρῶς τοῖς μαθηταῖς ἐπιπλήττει· καὶ οἱ ἰατροί, φησίν, τοῖς κάμνουσιν. 6: ὀνειδιζόμενός ποτ' ἐπὶ τῷ πονηροῖς συγγενέσθαι· καὶ οἱ ἰατροί, φησί, μετὰ τῶν νοσούντων εἰσίν, ἀλλ' οὐ πυρέττουσιν. Dio Chrysost. orat. VIII, p. 276 (Mullach fr. 290): Διογένης ἔλεγε δεῖν τὸν φρόνιμον ἄνδρα, ὥσπερ τὸν ἀγαθὸν ἰατρόν, ὅπου πολλοὶ νοσοῦσιν, ἐκεῖσε ἰέναι βοηθήσοντα, οὕτως ὅπου πλεῖστοί εἰσιν ἀφρονέστεροι, ἐκεῖ μάλιστα ἀποδημεῖν ἐξελέγχοντα καὶ κολάζοντα τὴν ἄνοιαν αὐτῶν.

37) Zu S. 164. Zeller a. a. O. S. 287 s. und sonst. Daß dieselben wirklich, wie er sagt, „mit den christlichen Mönchen in einem nachweisbaren Zusammenhang stehen", werden wir in der Gesch. der christl. Ethik zu zeigen haben.

38) Zu S. 164. Diog. Laert. II, 114: ταύτης (die Tochter) οὐ κατὰ τρόπον βιούσης εἰπέ τις πρὸς τὸν Στίλπωνα, ὡς καταισχύνοι αὐτόν· ὁ δὲ οὐ μᾶλλον, εἶπεν, ἢ ἐγὼ ταύτην κοσμῶ.

39) Zu S. 164. Diog. Laert. VI, 97: ἐν τῷ φανερῷ συνεγίνετο — eine Angabe, die ich trotz Zellers Bedenken a. a. O. S. 280, Anm. 1 nicht für unglaublich halte.



40) Zu S. 164. Diog. Laert. VI, 12: *ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή.* 29: (*Διογένης*) *ἐπῄνει τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν.* 11: *γαμήσειν τε τεκνοποιίας χάριν* (der Weise), *ταῖς εὐφυεστάταις συνιόντα γυναιξίν.*

41) Zu S. 164. Diog. Laert. VI, 72: *ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι κοινοὺς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας.*

42) Zu S. 164. Diog. Laert. VI, 11: *καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς.*

43) Zu S. 164. Stob. Floril. 45, 28: *Ἀντισθένης ἐρωτηθείς, πῶς ἄν τις προσέλθοι πολιτείᾳ, εἶπε, καθάπερ πυρί, μήτε λίαν ἐγγύς, ἵνα μὴ κάῃς· μήτε πόῤῥω, ἵνα μὴ ῥιγώσῃς.*

44) Zu S. 164. Diog. Laert. VI, 63: (*Διογένης*) *ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη· κοσμοπολίτης, ἔφη.* 72: *μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.* 98: Ein Vers des Krates: *οὐχ εἷς πάτρας μοι πύργος, οὐ μία στέγη, πάσης δὲ χέρσου καὶ πόλισμα καὶ δόμος ἕτοιμος ἡμῖν ἐνδιαιτᾶσθαι πάρα.* Nach Stob. Floril. 40, 8 erklärte Stilpo die Verbannung für kein Unglück.

45) Zu S. 164. Arist. Polit. III, 13. 1284a 15: *λέγοιεν γὰρ ἂν ἴσως ἅπερ Ἀντισθένης ἔφη τοὺς λέοντας δημηγορούντων τῶν δασυπόδων καὶ τὸ ἴσον ἀξιούντων πάντας ἔχειν* — ein ganz im sophistischen Geiste gehaltener Angriff auf die Demokratie; und sophistisch ist ja auch die Unterscheidung von *κατὰ νόμον* und *κατὰ φύσιν*, z. B. Diog. Laert. VI, 71. Dagegen erklärte sich Antisthenes allerdings gegen die sophistische Verflüchtigung der ethischen Begriffe in subjektive Willkür. Dem euripideischen Verse nämlich: *τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ* stellt er den andern gegenüber: *αἰσχρὸν τό γ' αἰσχρόν, κἂν δοκῇ κἂν μὴ δοκῇ* (Plutarch. quomodo adol. audire poetas debeat).

46) Zu S. 164. Philo Iud. omn. libr. prob. p. 858 (Mullach, Diog. fragm. 269): *Διογένης ἰδών τινα τῶν λεγομένων ἀπελευθέρων ἁβρυνόμενον καὶ πολλοὺς αὐτῷ συνηδομένους, θαυμάσας τὸ ἄλογον καὶ ἄκριτον, ὅμοιον εἶπεν ὡς εἴ τις ἀνακηρύξειέ τινα τῶν οἰκετῶν ἀπὸ ταύτης τῆς ἡμέρας εἶναι γραμματικὸν ἢ γεωμετρικὸν ἢ μουσικόν, οὐδ' ὄναρ τῶν τεχνῶν ἐπῃσθημένον. ὡς γὰρ ἐπιστήμονας οὐ ποιεῖ τὸ κήρυγμα, οὕτως οὐδὲ ἐλευθέρους (ἐπεὶ μακάριον ἦν) ἀλλὰ μόνον οἰκέτας.* cfr. damit 1. Corinth. 7, 21 s. Vielleicht hat Zeller a. a. O. S. 276, Anm. 2 richtig gesehen, daß Arist. Polit. I, 3. 1253b 20 die Cyniker im Auge habe; dann wären sie die ersten Verteidiger der Sklavenemanzipation gewesen, wenn sie gleich die praktischen Konsequenzen nicht gezogen haben. Da jedoch die Beziehung der Stelle nicht sicher ist — cfr. oben cap. 6, 6, Anm. 43 —, so habe ich im Text keinen Gebrauch von ihr machen wollen.

47) Zu S. 164. Senec. epp. 9, 1: an merito reprehendat Epicurus eos, qui dicunt sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere — hoc obicitur Stilboni. Antisthenes ging nach Diog. L. VI, 12 jedenfalls nicht so weit; aber betont hat er sie doch nirgends, und es läßt sich auch nicht denken, daß er oder Diogenes Freunde im tieferen Sinn des Worts gehabt haben sollten.

48) Zu S. 165. cfr. z. B. das Diog. L. VI, 21. 30 s. 36 Erzählte.

49) Zu S. 165. Eurip. Hippolytos v. 952 ss. 1003 s. fragm. 475. 884. cfr. auch Plato, Ges. VI, 782, C: *καὶ τοὐναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῷα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἁγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοὐναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.*

50) Zu S. 165. Über ihn s. das treffliche Programm von G. Binder, über Timon den Misanthropen. Ulm 1856.

51) Zu S. 165. Diog. L. VII, 2 s: Zeno war ein Schüler des Cynikers Krates und Stilpons und schrieb seine ersten Bücher ἐπὶ τῇ τοῦ κυνὸς οὐρᾷ (so Gomperz). cfr. ibid. VI, 14, wo es von Antisthenes heißt: δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἀνδρωδεστάτης στωϊκῆς κατάρξαι.

52) Zu S. 166. Chrysipp als Stifter der Stoa neben Zenon zu nennen, dazu berechtigt uns das bekannte Wort Diog. L. VII, 183: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά.

53) Zu S. 166. Und daneben noch die „σύνοψις τοῦ ὅτι παραδοξότερα οἱ στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν“.

54) Zu S. 166. Diog. L. VII, 160: Ἀρίστων τόν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνῄρει, λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς. cfr. auch ibid. 161. Stob. Floril. 4, 110. 82, 11. 15.

55) Zu S. 166. Sext. Empir. (beiläufig gesagt auch eine wichtige Quelle für die stoische Lehre) adv. Math. VII, 17 ss. Diog. L. VII, 40 dagegen stellt in den beiden ersten Gleichnissen die Ethik an die zweite, die Physik an die dritte Stelle; und es ist ersichtlich, daß die einzelnen Stoiker selbst sich hierüber verschieden erklärt haben. cfr. über diese Frage das Programm von G. J. Diehl, zur Ethik des Stoikers Zenon von Kition. Mainz 1877.

56) Zu S. 167. Diog. L. VII, 84: τὸ δ' ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. Zeller a. a. O. III, 1. S. 206, A. 1 und ebenso Brandis in d. Gesch. d. Entw. 2. Hälfte, S. 128 nehmen drei Hauptteile: π. ὁρμῆς, π. ἀγαθῶν κ. κακῶν, π. παθῶν an mit 6 Unterabteilungen. Ich finde vielmehr fünf Teile: π. ὁρμῆς, π. ἀγαθῶν κ. κακῶν, π. παθῶν κ. π. ἀρετῆς καὶ π. τέλους, π. τ. πρώτης ἀξίας κ. τ. πράξεων, π. τ. καθηκόντων, mit denen am Ende auch die Anordnung des Stobäus, nur in etwas anderer Reihenfolge, sich vereinigen ließe. Bei der Unsicherheit dieses Versuches habe ich aber im Text die Sache unentschieden gelassen. cfr. hierüber auch Diehl a. a. O. S. 11.

57) Zu S. 167. Diog. L. VII, 2.

58) Zu S. 167. Stob. Eclog. II, 36. Diog. L. VII, 110.

59) Zu S. 167. Über die Triebe s. Stob. Eclog. II, 34 ss. 166 ss. u. Diog. L. VII, 89, wo es heißt: ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους, cfr. auch Stob. ibid. S. 34, wobei Feuerlein a. a. O. S. 149 auf die überraschende Aehnlichkeit mit der Rousseauschen Lehre hinweist. Aber welcher Grieche, Plato kaum ausgenommen, hat jemals an der natürlichen Güte der menschlichen Natur gezweifelt?

60) Zu S. 168. Diog. L. VII, 111: δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι. 110 wird das πάθος definiert als ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. cfr. auch ibid. 86: wo vom λόγος gesagt wird, er sei τεχνίτης τῆς ὁρμῆς. Ebenso Stob. Ecl. a. a. O. II, 34 ss. u. bes. II, 170: πᾶν πάθος βιαστικόν ἐστιν u. s. f.

61) Zu S. 168. Diog. L. VII, 111—115. Stob. Ecl. II, 166 ss.

62) Zu S. 168. Stob. Eclog. II, 182 ss. cfr. auch Cic. Tuscul. IV, 10, 23. Durch diese Bestimmung soll wohl dem Determinismus des Systems Rechnung getragen werden.

63) Zu S. 168. Zeller a. a. O. S. 234.

64) Zu S. 169. Stob. Floril. 7, 21: ἀλγεῖν μὲν τὸν σοφόν, μὴ βασανίζεσθαι δέ.

65) Zu S. 169. Stob. Floril. 56, 50. Diog. L. VII, 117 s. 123.

66) Zu S. 169. Diog. L. VII, 116.

67) Zu S. 169. Überweg-Heinze a. a. O. S. 239.

68) Zu S. 169. Diog. L. VII, 85: *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν· οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ τὸ ζῷον οὔτε ποιῆσαι ἂν αὐτὸ μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' οὐκ οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκείως πρὸς ἑαυτό· οὕτω γὰρ τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.* cf. Cic. de fin. III, 5, 16.

69) Zu S. 170. Diog. L. VII, 88: *τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων.* 89: *φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ τὴν ἐπὶ μέρους.* Clemens Alex. Strom. II, 404, A: *οἱ Στωϊκοὶ τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν τέλος εἶναι ἐδογμάτισαν,* und ibid. 416, B ss. führt er noch eine Reihe anderer Definitionen des *τέλος* an; Zeno habe es bestimmt als *τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν*, Kleanthes als *τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐν τῷ εὐλογιστεῖν.* Und besonders charakteristisch ist noch die Bestimmung des Panaitios: *τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς.* Ebenso giebt Stob. Eclog. II, c. 6, 132 ss. eine Reihe solcher Definitionen des *τέλος*; er behauptet, Zenon habe nur *τὸ ὁμολογουμένως ζῆν* gesagt und erst Kleanthes *τῇ φύσει* hinzugefügt. Aber mit Ausnahme der Bestimmung des Herill, auf die wir noch kommen werden, sind alle übrigen im wesentlichen identisch. cfr. auch Diehl a. a. O. S. 13 D, der ähnlich urteilt.

70) Zu S. 170. Diog. L. VII, 94. 98. Stob. Ecl. II, c. 6. 94.

71) Zu S. 170. Plutarch. de Stoic. rep. 26: *παρὰ τὸν πλείονα χρόνον οὐδὲν μᾶλλον εὐδαιμονοῦσιν, ἀλλ' ὁμοίως καὶ ἐπίσης τοῖς τὸν ἀμερῆ χρόνον εὐδαιμονίας μετασχοῦσιν.*

72) Zu S. 170. Diog. L. VII, 94: *ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια.* Ebenso ibid. 86 mit dem Zusatz: *εἰ ἄρα ἐστίν.* cfr. ibid. 116. Sext. Emp. adv. Math. XI, 75: von der Lust sage *Κλεάνθης μή τε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μήτε ἀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι, ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν, Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.*

73) Zu S. 171. Plut. de rep. Stoic. 7 (*ἰσχύς*); virt. mor. 2 (*ὑγίεια*). Stob. Eclog. II, c. 6, 104 (*διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον*).

74) Zu S. 171. Die Tugend als *φρόνησις* an vielen Stellen, z. B. Diog. L. VII, 92 s.; daß sie lehrbar sei, ibid. 91.

75) Zu S. 171. Diog. Laert. VII, 165: *Ἥριλλος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντ' ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον.*

76) Zu S. 171. Alex. Aphrod. de anim. 156b, o: *ἐκλογὴ τῶν ἡδέων κατ' Ἐπίκουρον . . ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς δοκεῖ.*

77) Zu S. 171. Plut. plac. pro. 2. Diog. L. VII, 92 s. Stob. Eclog. II, cap. 6, 102 ss.

78) Zu S. 171. Diog. L. VII, 161: *ἀρετάς τ' οὔτε πολλὰς εἰσῆγεν ὡς ὁ Ζήνων οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην ὡς οἱ Μεγαρικοὶ ἀλλὰ κατὰ* (so Zeller a. a. O. S. 242) *τὸ πρός τί πως ἔχειν.* Diog. L. VII, 92. Plut. de rep. Stoic. 7, 27. Galenus, *π. Ἱπποκρ. κ. Πλάτ. δογμ.* VII, 1, 2. V, 5.

79) Zu S. 171. Diog. Laert. VII, 92.

80) Zu S. 172. Diog. Laert. ibid. Stob. Eclog. II, c. 6, 702 ss. Hier wird die *ἀρετή* definiert als *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων*, während es bei Diog. a. a. O. heißt: *ἐ. ὧν αἱρετέον καὶ ὧν εὐλαβητέον καὶ οὐδετέρων.*

81) Zu S. 172. Plut. de rep. Stoic. 27. Diog. L. VII, 124 ss.

82) Zu S. 172. Plut. a. a. O.: *Χρύσιππος· οὐκ ἀεί, φησίν, ἀνδρίζεσθαι τὸν ἀστεῖον* (man beachte übrigens die Wahl dieses Ausdrucks!), *οὐδὲ δειλαίνειν τὸν φαῦλον . . . πιθανὸν δέ, φησί, μηδ' ἀκολασταίνειν ἀεὶ τὸν φαῦλον.*

83) Zu S. 172. Cicero Paradox. 3. Diog. L. VII, 101. 120. Stob. Eclog. II, c. 6, 218. 236 u. sonst.

84) Zu S. 173. Cicero Parad. 5 s. Plut. st. quam poetas absurd. dicere 1. 3. de com. not. 3. Diog. L. VII, 122. 119. Stob. Eclog. II, c. 6, 122 u. sonst.

85) Zu S. 173. Plut. de com. not. 33. de Stoic. rep. 13. Daher auch die *εὔροια βίου*, dieses selige Dahinfließen des Lebens. Nach Diog. L. VII, 127 erklärte Chrysipp die Tugend für verlierbar, Kleanthes dagegen für unverlierbar.

86) Zu S. 173. Cic. Parad. 4. Diog. L. VII, 124. Plut. de stoic. rep. 31 u. sonst.

87) Zu S. 173. Plut. stoic. quam poetas absurd. dic. 2. 4. de com. not. 9: *τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παραγινομένης πολλάκις οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον οἴονται, διαλεληθέναι τ' αὐτὸν ὅτι μικρῷ πρόσθεν ἀθλιώτατος ὢν καὶ ἀφρονέστατος νῦν ὁμοῦ φρόνιμος καὶ μακάριος γέγονεν.* Es ließe sich freilich bei dem Sprungweisen und Abrupten des Übergangs auch das Gegenteil behaupten, aber die Rücksicht auf die Wirklichkeit ließ sie die im Text angegebene Konsequenz vorziehen.

88) Zu S. 173. Plut. de Stoic. rep. 31. Sext. Emp. adv. Math. IX, 90.

89) Zu S. 174. Nach Plut. a. a. O. und Sext. Emp. IX, 133 könnte es allerdings scheinen, als ob sie von Anfang an schlechterdings keine Weisen habe gelten lassen wollen; aber offenbar ist das ein Mißverständnis der Berichterstatter ex silentio. Die Frage über die Nicht-Stoiker erinnert übrigens an die Streitfrage der christlichen Dogmatik, ob die Heiden auch selig werden können, und auch da handelte es sich bekanntlich neben andern um Sokrates.

90) Zu S. 174. Diog. L. VII, 91, wo die drei ersteren übrigens nur als *ἐν προκοπῇ ὄντες* aufgezählt werden. Senec. dial. II, 2, 1, wo dem Ulisses und Herkules der Früheren Cato als certius exemplar sapientis viri entgegengestellt wird.

91) Zu S. 174. Plut. de com. not. 10, 1. 4. *ὥσπερ*, heißt es 4, *ὁ πῆχυν ἀπέχων ἐν θαλάττῃ τῆς ἐπιφανείας, οὐδὲν ἧττον πνίγεται τοῦ καταδεδυκότος ὀργυιὰς πεντακοσίας, οὕτως οὐδὲ οἱ πελάζοντες ἀρετῇ τῶν μακρὰν ὄντων ἧττόν εἰσιν ἐν κακίᾳ· καὶ καθάπερ οἱ τυφλοὶ τυφλοί εἰσι κἂν ὀλίγον ὕστερον ἀναβλέπειν μέλλωσιν, οὕτως οἱ προκόπτοντες ἄχρις οὗ τὴν ἀρετὴν ἀναλάβωσιν, ἀνόητοι καὶ μοχθηροὶ διαμένουσιν.*

92) Zu S. 174. Stob. Floril. 103, 22. Ob die Einteilung bei Senec. Epp. 75, 8 ss. von Chrysipp herstammt, wie Zeller a. a. O. S. 270, A. 2 annimmt, ist mir nicht sicher; daß sie aber nicht seine Erfindung ist, beweisen die Worte, womit er sie einleitet: ut quibusdam placet.

93) Zu S. 175. Das *ἀδιάφορον* wird bald als *οὐδέτερον* dem Guten und Schlechten gegenüber definiert, was *μήτ' ὠφελεῖ μήτε βλάπτει* (Diog. L. VII, 102), *μήτε αἱρετὸν μήτε φευκτόν* (Stob. Ecl. II, c. 6, 142), *μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦν* (Diog. L. VII, 104. cfr. Sext. Emp. adv. Math. XI, 61), bald als solches *ᾧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι* (ibid. u. Plut. de stoic. rep. 31).

94) Zu S. 175. Diog. L. VII, 105 ss. Stob. Eclog. II, c. 6, 144.

95) Zu S. 175. Diog. L. VII, 160. Cic. Finib. IV, 17, 47 u. sonst.

96) Zu S. 175. Solche Aufzählungen der drei Klassen von Adiaphora finden sich Diog. L. VII, 104 ss. Stob. Eclog. II, c. 6, 142 ss.

97) Zu S. 175. Sext. Emp. XI, 73: nach Panaitios *τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.*

98) Zu S. 175. K. Löschhorn freilich in dem schon zitierten Wittenberger Programm: „kritische Studien z. plat. u. christl. Ethik" stellt den kühnen Satz auf: „Die Pflichtenlehre hat Sokrates recht eigentlich erst begründet dadurch, daß er das Reich der Pflichten viel weiter ausdehnte"; bewiesen aber hat er ihn nur dadurch, daß er sokratische Sätze (von denen überdies der zweite nicht zuerst von Sokr. aufgestellt wurde) so formuliert, daß sie beweisen was er will. Überhaupt wirbelt in diesem Programm „Heidnisches" (sic!) und Christliches seltsam durcheinander.

99) Zu S. 175. Über ihren Determinismus s. z. B. Plut. de Stoic. rep. 33 s. de comm. not. 34. Daneben freilich erklären sie das Gute für *αὐθαίρετος*, ibid. rep. 33. Ueber den Widerspruch zwischen pantheistischer Notwendigkeit und sittlicher Zurechnung sind auch sie nicht hinausgekommen, aber sie haben ihn wenigstens gefühlt.

100) Zu S. 176. Stob. Eclog. II, c. 6, 158: *ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει, παρὰ τὸ καθῆκον δὲ τὸ ἐναντίως. τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, ἐνεργεῖ γάρ τι κἀκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ δὲ τῶν λογικῶν ζῴων οὕτως ἀποδίδοται τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ.* Ebenso Diog. L. VII. 107, fin. 108, in.

101) Zu S. 176. Plut. de Stoic. rep. 11: *τὸ κατόρθωμά φασι νόμου πρόσταγμα εἶναι· τὸ δ' ἁμάρτημα νόμου ἀπαγόρευμα.* cfr. folgende Anm.

102) Zu S. 176. Stob. Eclog. II, 6, 158: *τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν τὸ δικαιοπραγεῖν, οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν τὸ πρεσβεύειν τὸ διαλέγεσθαι τὰ τούτοις ὅμοια· τῶν δὲ κατορθωμάτων τὰ μὲν εἶναι ὧν χρή, τὰ δ' οὔ . . . . τὸ δὲ καθῆκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι. παραμετρεῖσθαι δὲ τὸ μέσον καθῆκον ἀδιαφόροις τισίν καλουμένοις δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν, τοιαύτην δ' εὐφυΐαν προσφερομένοις ὥστ' εἰ μὴ λαμβάνοιμεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα, ἀπερισπάστως μὴ ἂν εὐδαιμονεῖν.* cfr. Diog. L. VII, 108—110, in, wo die verschiedenen Gesichtspunkte durcheinander laufen.

103) Zu S. 176. Zeller a. a. O. III, 1. S. 266.

104) Zu S. 176. Sext. Emp. adv. Math. VII, 12: *Ἀρίστων — οὐ μόνον ὥς φασι παρῃτεῖτο τήν τε φυσικὴν καὶ λογικὴν θεωρίαν διὰ τὸ ἀνωφελὲς καὶ πρὸς κακοῦ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπους τινὰς συμπεριέγραφεν, καθάπερ τόν τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς τίτθας καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν, ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριοῦντα δὲ κακίας, κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων, περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαιμονοῦσιν.*

105) Zu S. 177. Diog. L. VII, 28. cfr. 167 (Dionys); 176 (Cleanthes), vielleicht auch Chrysipp, ib. 184 etc. Auf die römischen Stoiker kommen wir später.

106) Zu S. 177. Diog. L. VII, 106. cfr. ibid. 109.

107) Zu S. 177. Plut. de Stoic. rep. 18, 5: *ἀλλ' οὐδ' ὅλως, φασὶν, οἴεται δεῖν Χρύσιππος οὔτε μονὴν ἐν τῷ βίῳ τοῖς ἀγαθοῖς οὔτ' ἐξαγωγὴν τοῖς κακοῖς παραμετρεῖν ἀλλὰ τοῖς μέσοις κατὰ φύσιν· διὸ καὶ τοῖς εὐδαιμονοῦσι γίνεται ποτὲ καθῆκον ἐξάγειν ἑαυτοὺς καὶ μένειν αὖθις ἐν τῷ ζῆν τοῖς κακοδαιμονοῦσιν.* cfr. de com. not. 11. Clem. Strom. IV, 208: *εὔλογον ἐξαγωγὴν τῷ σπουδαίῳ συγχωροῦσι καὶ*

οἱ φιλόσοφοι, εἴ τις τοῦ πράσσειν αὐτὸν οὕτω στερήσειεν, ὡς μηκέτι ἀπολελεῖφθαι αὐτῷ μηδὲ ἐλπίδα τῆς πράξεως.

108) Zu S. 178. Diog. L. VII, 130: εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις.

109) Zu S. 178. Stob. Eclog. II. c. 6, 184: κυνιεῖν τε τὸν σοφὸν λέγουσιν, ὅσον τῷ κυνισμῷ ἐμμένειν, οὐ μὴν σοφὸν ὄντ' ἂν ἄρξασθαι τοῦ κυνισμοῦ. Diog. L. VII, 121: κυνιεῖν τ' αὐτόν. εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν.

110) Zu S. 178. Diog. L. VII, 129 s.: καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἴδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν . . εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιΐας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον. καὶ μὴ εἶναι συνουσίας ἀλλὰ φιλίας. . . εἶναι οὖν τὸν ἔρωτα φιλίας . . καὶ μὴ εἶναι θεόπεμπτον αὐτόν. εἶναι δὲ καὶ τὴν ὥραν ἄνθος ἀρετῆς. cfr. Stob. Eclog. II, c. 6, 184, 118. Plut. de com. not. 28: θήρα τίς ἐστιν ὁ ἔρως ἀτελοῦς μὲν, εὐφυοῦς δὲ μειρακίου πρὸς ἀρετήν. Dagegen scheint mir die erste von Sext. Emp. adv. Math. XI, 190 angeführte Stelle aus Zenon, wornach die Unzucht mit Knaben ebenso erlaubt sei wie die mit Frauen, ernstlich gemeint zu sein: erst die zweite handelt von dem Verhältnis der Begierde zur That. Wo jene, wo also der Affekt fehlt, da ist die That, ob sie nun auf θήλεα oder auf ἄῤῥενα sich bezieht, unverfänglich. Dagegen Zeller a. a. O. S. 283, A.

111) Zu S. 178. Sext. Emp. adv. Math. XI, 191 ss. Pyrrh. III, 246. Diog. VII, 188 und mit der Berufung auf das Beispiel der Tiere Plut. de Stoic. rep. 22. Die Stelle bei Orig. c. Cels IV, 45, auf die sich Zeller ibid. beruft, um das Anstößige etwas zu mildern, scheint mir nicht in diesen Zusammenhang zu gehören. Und auch sie beweist, daß die Stoiker das Verbot solcher Verbindungen lediglich für ein θέσει und willkürlich aufgestelltes ansahen.

112) Zu S. 178. Sext. Emp. Pyrrh. III, 201: τοὺς στωϊκοὺς δὲ ὁρῶμεν οὐκ ἄτοπον εἶναι λέγοντας τὸ ἑταίρᾳ συνοικεῖν ἢ τὸ ἐξ ἑταίρας ἐργασίας διαζῆν.

113) Zu S. 178. Plut. de Stoic. rep. 21, 1.

114) Zu S. 178. Sext. Emp. adv. Math. XI, 192 ss. Pyrrh. III, 247 s. Diog. L. VII, 121. 188. Auch hier scheint mir eine Abschwächung der Berichte überflüssig.

115) Zu S. 179. γαμήσειν τὸν σοφὸν καὶ παιδοποιήσεσθαι Diog. L. VII, 121. Stob. Ecl. II, c. 6, 186. Die Ehe ein ἀδιάφορον Clem. Alex. Strom. II, 181. Weiber- und Kindergemeinschaft Diog. L. VII, 131. 33.

116) Zu S. 179. Diog. L. VII, 33: καὶ ἐσθῆτι δὲ τῇ αὐτῇ κελεύει χρῆσθαι καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καὶ μηθὲν μόριον ἀποκεκρύφθαι.

117) Zu S. 179. Diog. L. VII, 121 (doch mit dem Zusatz: κἂν μήτι κωλύῃ). Stob. Eclog. II, c. 6, 186 (mit dem Zusatz: μάλιστα ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφανούσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας). Plut. de Stoic. rep. 5.

118) Zu S. 179. Stob. Floril. II, 43, 88. cfr. Diog. L. VII, 131.

119) Zu S. 179. Stob. Floril. II, 45, 29.

120) Zu S. 179. Plut. de Stoic. rep. 1—6.

121) Zu S. 180. Das Gerechte φύσει Diog. L. VII, 128. cfr. Stob. Floril. 44, 12. Lüge erlaubt κατὰ στρατηγίαν πρὸς τῶν ἀντιπάλων καὶ κατὰ τὴν τοῦ συμφέροντος προόρασιν καὶ κατ' ἄλλας οἰκονομίας τοῦ βίου πολλὰς, Stob. Eclog. c. 6, 230. cfr. Quinct. Inst. XII, 1, 38 (nonnunquam levioribus causis), Plut. de Stoic. rep. 47. Laxheit in der Art des Erwerbs und Gewinns Plut. de Stoic. rep. 30 (κυβιστήσειν τρὶς ἐπὶ τούτῳ λαβόντα τάλαντον), de com. not. 10.

122) Zu S. 180. Diog. L. VII, 124. Stob. Eclog. II, c. 6, 222. 186—88. cfr. auch Stob. Floril. Monac. 197, wo Zenon auf die Frage: τί ἐστι φίλος; antwortet: ἄλλος οἷος ἐγώ.

123) Zu S. 180. Stob. Eclog. II, c. 6, 204: *πάντας τοὺς σπουδαίους ὠφελεῖν ἀλλήλους*, was dann genauer ausgeführt wird. Cic. Nat. d. I, 44, 122: censent (Stoici) sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos. Plut. de com. not. 22: *ἂν εἷς σοφὸς ὁπουδήποτε προτείνῃ τὸν δάκτυλον φρονίμως, οἱ κατὰ τὴν οἰκουμένην σοφοὶ πάντες ὠφελοῦνται*, und ibid.: *ὠφέλειαν ἣν οἱ σοφοὶ κινουμένων κατ' ἀρετὴν ἀλλήλων ὠφελοῦνται, κἂν μὴ συνῶσι μηδὲ γιγνώσκοντες τυγχάνωσιν*, cfr. 33. Dieser seltsame Gedanke ist weniger auf Rechnung ihres Pantheismus als ihres Stolzes zu setzen: ganz ähnlich könnte etwa in unsern Tagen ein Freimaurer sich äußern.

124) Zu S. 181. Cic. de Fin. III, 19, 64: mundum autem censent regi numine eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum et unumdeorum quemque nostrum eius mundi esse partem. Plut. de Alex. M. virt. I, 6: *καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωϊκῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης.* cfr. Plut. de com. not. 34: *τὸν κόσμον εἶναι πόλιν, καὶ πολίτας τοὺς ἀστέρας.*

125) Zu S. 181. Diog. L. VII, 122: *εἶναι δὲ καὶ ἄλλην δουλείαν τὴν ἐν ὑποτάξει καὶ τρίτην τὴν ἐν κτήσει τε καὶ ὑποτάξει, ᾗ ἀντίθεται ἡ δεσποτεία, φαύλη οὖσα καὶ αὕτη.*

126) Zu S. 181. Zeller a. a. O. S. 312. Mir scheint diese Erklärung mehr aus der römischen als aus der stoischen Anschauung heraus begründet zu sein.

127) Zu S. 181. Man denke an den bekannten Hymnus des Kleanthes auf Zeus, Stob. Eclog. I, c. 1, 30—34.

128) Zu S. 181. Diog. L. VII, 119: *θείους τ' εἶναι· ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν· τὸν δὲ φαῦλον ἄθεον ... θεοσεβεῖς τε τοὺς σπουδαίους ... ὁσίους τε γὰρ εἶναι καὶ δικαίους πρὸς τὸ θεῖον. μόνους θ' ἱερέας τοὺς σοφούς.*

Anmerkungen zu Capitel 10.

1) Zu S. 184. Diog. L. IX, 61: — *Ἀναξάρχου ξυνακολουθῶν πανταχοῦ, ὡς καὶ τοῖς γυμνοσοφισταῖς ἐν Ἰνδίᾳ συμμίξαι καὶ τοῖς μάγοις.* 63: *ἐκπατεῖν τ' αὐτὸν καὶ ἐρημάζειν σπανίως ποτ' ἐπιφαινόμενον τοῖς οἰκοι. τοῦτο δὲ ποιεῖν ἀκούσαντα Ἰνδοῦ τινος ὀνειδίζοντος Ἀναξάρχῳ ὡς οὐκ ἂν ἕτερόν τινα διδάξαι, οὗτος ἀγαθὸν αὐτὸς αὐλὰς βασιλικὰς θεραπεύων.* Und von Timon wird ibid. 112 gesagt: *καὶ φιλόκηπος ἦν σφόδρα καὶ ἰδιοπράγμων* (*ἀπραγμοσύνη* heißt es von Pyrrho ibid. 64).

2) Zu S. 184. Diog. L. IX, 107: *ἀταραξία.* 108: *τινὲς δὲ καὶ τὴν ἀπάθειαν, ἄλλοι δὲ τὴν πρᾳότητα τέλος εἰπεῖν φασι τοὺς σκεπτικούς.* ibid. 113 (Timon): *σπουδάζων περὶ τὸ ἠρέμα ζῆν.*

3) Zu S. 184. Diog. L. IX, 66: *καὶ κυνός ποτ' ἐπενεχθέντος διασοβηθέντα εἰπεῖν πρὸς τὸν αἰτιασάμενον ὡς χαλεπὸν εἴη ὁλοσχερῶς ἐκδῦναι τὸν ἄνθρωπον.*

4) Zu S. 185. Diog. L. IX, 107: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία.* cfr. ibid. 61: *τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰσαγαγών.* Euseb. praep. ev. XIV, 18, 4: *τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν, Αἰνησίδημος δὲ ἡδονήν.*

5) Zu S. 184. Diog. L. IX, 61: *οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτ' αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτ' ἄδικον. Καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν· οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.* 101: *φύσει τε μὴ εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν· εἰ γάρ τί ἐστι φύσει ἀγαθὸν καὶ*

κακόν, πᾶσιν ὀφείλει ἀγαθὸν ἢ κακὸν ὑπάρχειν, ὥςπερ ἡ χιὼν πᾶσι ψυχρόν· κοινὸν δ' οὐδὲν πάντων ἀγαθὸν ἢ κακόν ἐστιν· οὐκ ἄρα ἐστὶ φύσει ἀγαθὸν ἢ κακόν. ἤτοι γὰρ πᾶν τὸ ὑπό τινος δοξαζόμενον ῥητέον ἀγαθὸν ἢ οὐ πᾶν· καὶ πᾶν μὲν οὐ ῥητέον, ἐπεὶ τὸ αὐτὸ ὑφ' οὗ μὲν δοξάζεται ἀγαθόν, ὡς ἡδονὴ ὑπὸ Ἐπικούρου· ὑφ' οὗ δὲ κακόν, ὑπ' Ἀντισθένους· συμβήσεται τοίνυν τὸ αὐτὸ ἀγαθόν τ' εἶναι καὶ κακόν. — ἄγνωστον οὖν τὸ φύσει ἀγαθόν.

6) Zu S. 184. cfr. oben Anm. 1 und Stob. Floril. 121, 28: *Πύῤῥων ἔλεγε μηδὲν διαφέρειν, ζῆν ἢ τεθνάναι.*

7) Zu S. 184. Diog. L. IX, 106: *τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* Ueber den Begriff *φαινόμενα* ibid. 103—105.

8) Zu S. 184. Diog. L. IX, 105: *ὁ Τίμων φησὶ μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν.* cfr. ibid. 61 (Anm. 5).

9) Zu S. 185. Noch wäre Cicero de Fin. anzuführen, nach welchem Pyrrho III, 4, 12 honestum solum bonum erklärt und IV, 16, 43 virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat. Angesichts der Bestimmung des höchsten Guts als Apathie oder Adiaphorie wäre das möglich. So lange aber kein besserer Zeuge für diese Angaben vorhanden ist als Cicero, möchte ich ihr nicht so unbedenklich Glauben schenken, wie Zeller, Feuerlein, Überweg-Heinze u. a. zu thun scheinen, und daher habe ich sie als eine mögliche, aber nicht genügend bezeugte in die Anmerkungen verwiesen.

10) Zu S. 185. Zeller a. a. O. S. 490 s. Nicht übel erinnert dagegen K. F. Hermann, Kulturgeschichte d. Griechen u. Römer, Bd. 1, S. 239 an die sokratische Ironie und meint, die akademischen Skeptiker haben die Behauptung des Sokrates, daß er nichts wisse, allzu ernsthaft genommen.

11) Zu S. 185. Sext. Emp. Pyrrh. I, 234: *φασὶν ὅτι κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυῤῥώνειος ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν,* und dazu die Begründung.

12) Zu S. 185. Cic. Acad. II, 21, 67: si ulli rei sapiens adsentietur umquam, aliquando etiam opinabitur; numquam autem opinabitur. nulli igitur rei adsentietur. Hanc conclusionem Arcesilaus probabat.

13) Zu S. 185. Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 158: *ἐπεὶ ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν, ἥτις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν ἀποδίδοσθαι, ἀφ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασιν, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει.*

14) Zu S. 186. Plut. consol. ad Apoll. 15: *τοῦτο, φησὶν (ὁ Ἀρκεσίλαος), τὸ λεγόμενον κακὸν ὁ θάνατος μόνον τῶν ἄλλων τῶν νενομισμένων κακῶν παρὸν μὲν οὐδένα πώποτ' ἐλύπησεν, ἀπὸν δὲ καὶ προσδοκώμενον λυπεῖ.*

15) Zu S. 186. Das Nähere darüber s. bei Zeller a. a. O. S. 513 ss.

16) Zu S. 186. Diog. L. IV, 62: *ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἧττον φερόμενος, ἐν δὲ τοῖς ἠθικοῖς μᾶλλον.*

17) Zu S. 186. Cic. de rep. III, 6, 4: (Carneades) iustitiam sustulit. 12, 21: Carneadis summa disputationis haec fuit, iura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilicet varia pro moribus et apud eosdem pro temporibus saepe mutata, ius autem naturale esse nullum. Omnes et homines et alias animantes ad utilitates suas natura ducente ferri, proinde aut nullam esse iustitiam aut si sit aliqua summam esse stultitiam quoniam sibi noceret alienis commodis con-

sulens. Die Stelle Sext. Emp. adv. Math. IX, 152—177, wo im einzelnen der Nachweis geführt wird, daß Gott nicht tugendhaft sein könne, beziehe ich (mit Zeller a. a. O. S. 509) auf Karneades.

18) Zu S. 186. Sext. Emp. adv. Math. VII, 166: (*Καρνεάδης*) *ἀπαιτούμενος καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν, δυνάμει ἐπαναγκάζεται καὶ καθ' αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι, προςλαμβάνων τήν τε πιθανὴν φαντασίαν καὶ τὴν πιθανὴν ἅμα καὶ ἀπερίσπαστον καὶ διεξωδευμένην.*

19) Zu S. 186. Er unterschied 6 mögliche und 4 wirkliche Ansichten über das höchste Gut nach Cic. Fin. V, 7, 17 ss., darunter die im Text genannten 2 die wichtigsten sind. Von diesen heißt es dann aber ibid. III, 12, 41: Carneades rem in summum discrimen adduxit, propterea quod pugnare non destitit, in omni hac quaestione quae de bonis et malis appellatur, non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam sed nominum.

20) Zu S. 186. Cic. Tusc. V, 29, 83: quoniam videris hoc velle, ut quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus. ibid. Tusc. V, 30, 85: voluptatem cum honestate Callipho copulavit (auch honestas cum aliqua accessione); nun heißt es aber Acad. II, 45, 139: Calliphontem, cuius quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat ut eam probare etiam videretur. Dagegen Finib. II, 11, 35: tres sunt fines expertes honestatis — Carneadi tertius; tres in quibus honestas cum aliqua accessione, Polemonis, Calliphontis, Diodori . . . Carneadi frui principiis naturalibus esset extremum. Endlich Tusc. V, 30, 84: nihil bonum nisi naturae primis bonis aut omnibus aut maximis frui, ut Carneades contra Stoicos disserebat.

21) Zu S. 186. Cic. Ac. II, 45, 139 im Anschluß an die Anm. 20 zitierten Worte: quamquam Clitomachus adfirmabat, numquam se intelligere potuisse quid Carneadi probaretur. Was Diog. L. IV, 67 über diesen Clitomachus sagt: *ἀνὴρ ἐν ταῖς τρισὶν αἱρέσεσι διαπρέψας, ἔν τε τῇ Ἀκαδημαϊκῇ καὶ περιπατητικῇ καὶ στωικῇ*, scheint zu bestätigen, was im Text über die Richtung des Karneades im allgemeinen geurteilt wird.

22) Zu S. 187. Feuerlein a. a. O. S. 206 s. Zeller a. a. O. S. 517 ss. Um seine Ansicht zu stützen, versteht Zeller die Stelle Cic. Tusc. V, 29, 83 so, als ob ihm überhaupt die Glückseligkeit des Menschen von keiner ethischen Theorie abzuhängen scheine. Allein das Wort disputare hätte ihm zeigen können, daß es sich hier für Karneades wirklich um eine „ethische Theorie" handelt — eben um die, daß die Tugend *αὐτάρκης* sei ad vitam beatam.

23) Zu S. 187. Daß er in der Skepsis überhaupt weniger weit ging als die Pyrrhoneer, beweist eben der Wert, den er auf den Begriff der Wahrscheinlichkeit legt. Das ist das Richtige an der Behauptung des Sext. Empir. hypot. Pyr. I, 226 über den Unterschied zwischen den Akademikern und Skeptikern im eigentlichen Sinn. cfr. auch R. Göbel, die Begründung der Skepsis des Änesidemos durch die 10 Tropen. Bielefeld 1880. S. 4.

24) Zu S. 187. Zeller a. a. O. III, 2. (2. Aufl.) S. 8 ss.

25) Zu S. 187. Die 10 Tropen finden sich bei Diog. L. IX, 79 ss. Sext. Emp. Pyrrh. I, 36 ss. 5 Tropen I, 164 ss. 2 Tropen I, 178 ss. s. darüber auch die oben zitierte Schrift von Göbel.

26) Zu S. 187. Sext. Emp. Pyrrh. I, 25: *φαμὲν δὲ τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν* (darüber nachher).

27) Zu S. 188. Sext. Emp. Pyrrh. III, 179 ss. adv. Mathem. XI, 42 ss. 79 ss.

28) Zu S. 188. z. B. Sext. Emp. adv. Math. XI, 125 ss. 144 ss.

29) Zu S. 188. Sext. Emp. Pyrrh. III, 198 ss. adv. Math. XI, 178 s.: *ὁ μὲν φιλόπλουτος ἢ φιλόδοξος ἐκπυρσεύεται μᾶλλον τὴν ἐπιθυμίαν ὑπὸ τῆς περιπατητικῆς φιλοσοφίας καθ' ἣν ὁ πλοῦτος καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγαθῶν ἐστίν, ὁ δὲ φιλήδονος προσεκκαίεται ὑπὸ τῆς κατὰ Ἐπίκουρον ἀγωγῆς, ὁ δὲ φιλόδοξος προσεκτραχηλίζεται εἰς αυτὸ τὸ πάθος πρὸς τῶν στωικῶν λόγων.* Das Oberflächliche dieser Skepsis auf dem Gebiet der Moral weist Göbel a. a. O. S. 14 nach.

30) Zu S. 188. Sext. Emp. Pyrrh. III, 239 ss. adv. Math. XI, 188 ss. cfr. 134 s.

31) Zu S. 188. Sext. Emp. Pyrrh. I, 16 s.

32) Zu S. 188. Sext. Emp. adv. Math. XI, 162 ss.

33) Zu S. 188. Sext. Emp. Pyrrh. III, 195. Ganz falsch ist es daher, wenn Göbel a. a. O. S. 22 (cfr. auch S. 21) die Apathie für eine Frucht des Skeptizismus erklärt.

34) Zu S. 188. Sext. Emp. adv. Math. XI, 128 ss. 156 ss.

35) Zu S. 189. s. die Anm. 26 zitierte Stelle cfr. Pyrrh. I, 29 s. III, 235 ss. adv. Math. XI, 147 ss.

36) Zu S. 189. Sext. Emp. Pyrrh. I, 237: *ὁ βίος ὁ κοινὸς, ᾧ καὶ ὁ σκεπτικὸς χρῆται, τετραμερής ἐστιν, τὸ μέν τι ἔχων ἐν ὑφηγήσει φύσεως, τὸ δ' ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δ' ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν, τὸ δ' ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν.* I, 17: *ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη.* I, 23: *τοῖς φαινομένοις προςέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι.* Und nun wird das 23 s. weiter ausgeführt nach den oben genannten 4 Teilen. cfr. auch Diog. L. IX, 108, wo auf die *ἀνάγκη, συνήθεια* und *νόμοι* verwiesen wird.

37) Zu S. 190. Cic. Fin. IV, 28, 79: semper habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant. Auch rühmt Cicero ibid., daß er asperitatem et disserendi spinas vermieden und mitior und illustrior im Vortrag gewesen sei als die übrigen Stoiker.

38) Zu S. 190. Senec. ep. 116 s.: Panaetius respondisse adulescentulo cuidam quaerenti an sapiens amaturus esset: de sapiente, inquit, videbimus; mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus etc.

39) Zu S. 190. Diog. L. VII, 128: *ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.* Diese bestimmte Angabe des Diog., unter Berufung auf Cicero und Senec. ep. 87, wo sich Posidonius nur gegen den Reichtum als Gut ausspricht, für unwahrscheinlich zu erklären (Zeller III, 1. S. 565), scheint mir weder notwendig noch irgendwie berechtigt. Sie ist so wahrscheinlich, als die Angabe ib. 121: Herakleides und Athenodorus haben erklärt, *ἄνισα τὰ ἁμαρτήματα.* cfr. auch seine Ansicht über die naturgemäße Lust, oben cap. 9, B. 7, Anm. 97.

40) Zu S. 190. Diog. L. VII, 92: *Παναίτιος δύο φησὶν ἀρετάς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικήν.*

41) Zu S. 190. Gell. N. A. XII, 5, 10: *ἀναλγησία* atque *ἀπάθεια* non meo tantum, sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum sicuti iudicio Panaetii gravis atque docti viri improbata abiectaque est.

42) Zu S. 190. Stob. Eclog. II, c. 6, p. 112. Gerade die Bestimmung, daß das Ziel selbst *ἐν αὐτῷ γραμμὰς διαφόρους τοῖς χρώμασιν* habe, stimmt mit der Leugnung der Autarkie der Tugend zur Glückseligkeit.

43) Zu S. 190. Clem. Alex. II, 21, 129: *Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφήνατο.*

44) Zu S. 190. Hierüber giebt ausführlichen Bericht Galenus de Hippocr. et Plat. placit. im 4. und 5. Buch.

45) Zu S. 191. cfr. besonders Galen. de Hipp. et Plat. plac. V, cap. 6: *ἃ δὴ παρέντες ἔνιοι τὸ ὁμολογουμένως ζῆν συστέλλουσιν εἰς τὸ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, ὅμοιον αὐτὸ ποιοῦντες τῷ σκοπὸν ἐκτίθεσθαι τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ἀοχλησίαν ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον. ἔστι δὲ μάχην ἐμφαῖνον κατ' αὐτὴν τὴν ἐκφοράν, καλὸν δὲ καὶ εὐδαιμονικὸν οὐδέν. παρέπεται γὰρ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τῷ τέλει, τέλος δὲ οὐκ ἔστιν.* Clem. Alex. II, 21, 129: *ὁ Ποσειδώνιος τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατὸν κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς.*

46) Zu S. 191. Zeller a. a. O. S. 582 ss. Hirzel in der oben genannten Schrift S. 242 deutet noch auf weitere Übereinstimmung des Panät. und Posid. mit der platonischen Ethik hin, aber ohne mehr als eine Vermutung geben zu können und zu wollen.

47) Zu S. 191. oben cap. 6. 1, Anm. 1 und ibid. 7.

48) Zu S. 191. Stob. Eclog. II, cap. 6. p. 242—334.

49) Zu S. 191. Stob. Eclog. II, c. 6. p. 266: *ὥστε καὶ τοῖς σοφοῖς εὔλογον ἐξαγωγὴν ἐκ τοῦ ζῆν θεωρεῖσθαι καὶ τοῖς φαύλοις εὔλογον ἐν τῷ ζῆν μονήν* etc.

50) Zu S. 191. Zeller a. a. O. S. 615 ss. Platonisch scheint mir z. B. gleich zu Anfang p. 244 der Satz zu klingen: *τοῦ δὲ λογικοῦ τὸ μὲν περὶ τὰ ἀΐδια καὶ τὰ θεῖα θεωρητικὸν ἐπιστημονικὸν καλεῖσθαι.*

51) Zu S. 191. Stob. Eclog. II, 6, 2. p. 39—46.

52) Zu S. 192. Sext. Emp. Pyrrh. I, 235: *ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδήμιαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ στωικά· ἐπεδείκνυε γὰρ ὅτι παρὰ Πλάτωνι κεῖται τὰ τῶν στωικῶν δόγματα.* cfr. Cic. Acad. II, 44, 135 s. 45, 137.

53) Zu S. 192. Cic. Acad. II, 43, 132: Antiochum qui appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus. ibid. 45, 137: plane Stoicus, perpauca balbutiens.

54) Zu S. 192. Cic. Acad. II, 43, 133: placet Stoicis omnia peccata esse paria. At hoc Antiocho vehementissime displicet.

55) Zu S. 192. Cic. Acad. II, 43, 134: Zeno in una virtute positam beatam vitam putat. Quid Antiochus? Etiam, inquit, beatam, sed non beatissimam. Tuscul. V, 8, 21 s., namentlich die Stelle: scriptitavit etiam Antiochus locis pluribus, virtutem ipsam per se beatam vitam efficere posse neque tamen beatissimam.

56) Zu S. 192. Cic. Acad. II, 44, 135: Zenoni necessarium, tibi vero, Antioche, minime cui praeter honestatem multa bona, praeter turpitudinem multa mala videntur quae et venientia metuat sapiens necesse est et venisse doleat.

57) Zu S. 192. Stob. Eclog. II, 46—54.

58) Zu S. 192. Diog. L. prooem. 21: *ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων . . . τέλος δὲ εἶναι ἐφ' ὃ πάντα ἀναφέρεται, ζωὴν κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελείαν, οὐκ ἄνευ τῶν τοῦ σώματος κατὰ φύσιν καὶ τῶν ἐκτός.*

59) Zu S. 193. Gal. de cuiuslibet animi peccat. dignot. atq. med. cap. 5, fin. de Hippoc. et Plat. plac. lib. VII, c. 1 s. fin.

60) Zu S. 193. Die Schrift de cuiuslibet animi peccatorum dignotione atque medela ist wesentlich eine erkenntnistheoretische, keine ethische; freilich hat das Wissen für Galenus eine überwiegend praktische Seite.

61) Zu S. 193. cap. 3, pag. 10: *θεώμενοι ἅπαντας ἀνθρώπους καθ' ἑκάστην ἡμέραν μυρία μὲν ἁμαρτάνοντας καὶ μετὰ παθῶν πράττοντας, οἱ μὴν ἑαυτούς γε παρακολουθοῦντας. ὥστε μηδὲ σὺ νόμιζε σαυτὸν ἄλλο τι μᾶλλον ἢ ἄνθρωπον εἶναι. νομίζεις δ' ἄλλο τι μᾶλλον ἢ ἄνθρωπον ὑπάρχειν, ἐὰν ἀναπείσῃς σαυτὸν ἅπαντα καλῶς σοι πεπρᾶχθαι, μὴ ὅτι ἑνὸς μηνὸς ἀλλὰ μιᾶς ἡμέρας.* cfr. ibid. p. 14.

62) Zu S. 193. Gal. de Hipp. et Plat. plac. V, 5.

63) Zu S. 193. Gal. de cogn. cur. an. morb. c. 1. c. 4.

64) Zu S. 193. ibid. c. 11, pag. 16 s.

65) Zu S. 193. ibid. c. 1. c. 4. c. 9.

66) Zu S. 193. Gal. de Hipp. et Plat. pl. VII, c. 1.

67) Zu S. 194. Darüber s. das Nähere bei Hirzel, Untersuchungen z. Cic. S. 165 ss.

68) Zu S. 194. Von Epikur heißt es z. B. Luc. Alex. 61: *Ἐπικούρῳ ἀνδρὶ ὡς ἀληθῶς ἱερῷ καὶ θεσπεσίῳ τὴν φύσιν καὶ μόνῳ μετ' ἀληθείας τὰ καλὰ ἐγνωκότι καὶ παραδεδωκότι καὶ ἐλευθερωτῇ τῶν ὁμιλησάντων αὐτῷ γενομένῳ.*

69) Zu S. 194. Jacob Bernays, Lucian und die Cyniker. Berlin 1879. Die Charakteristik Lucians findet sich S. 42 ss. cfr. auch das Urteil Binders in dem schon genannten Programm über den Misanthropen Timon (S. 16 ss.), der nachweist, mit welcher Frivolität und geistlosen Oberflächlichkeit Lucian in seinem „Timon" dessen Menschenhaß motiviert. — Wie man, um das hier nebenbei zu sagen, Lucian auf Gymnasien lesen mag und sei es auch nur im Auszug einer Chrestomathie, ist daher geradezu unbegreiflich.

70) Zu S. 194. Zeller a. a. O. S. 822.

71) Zu S. 194. Luc. Hermot. 15: *ἐξ ἁπάντων δὲ προελόμενος ἅπερ προῄρησαι, ἀξιοῖς κατὰ ταῦτα φιλοσοφεῖν* — das klingt eklektisch genug. Wie hoch er aber die Philosophen in Wahrheit schätzt, das hat er in der „Philosophenversteigerung" und im „Fischer" zur Genüge gezeigt, wenn er auch im letzteren den übrigen Schulen gegenüber zum Rückzug bläst und hinfort seine Angriffe auf den Cynismus einschränkt.

Anmerkungen zu Capitel 11.

1) Zu S. 195. Dessen waren sich die Römer selbst bewußt, cfr. z. B. Vergil. Aen. VI, v. 851 s.:

tu regere imperio populos, Romane, memento,
(haec tibi erunt artes) pacique imponere morem.

2) Zu S. 196. cfr. hierüber J. Marquardt, das Privatleben der Römer (Handbuch d. röm. Altertümer Bd. 7, Tl. 1) 1. Tl. S. 67 s.: er weist genauer als L. Lange, röm. Altertümer B. 1, S. 104 nach, inwiefern die Nachricht des Dionysius Glauben verdient, daß eine konfarreierte, d. h. kirchlich eingesegnete Ehe unauflöslich gewesen sei.

3) Zu S. 196. Mommsen in seiner römischen Geschichte Bd. 1. S. 127 leugnet dies für die Zeit vor der servianischen Verfassung, durch welche die Industriellen vom Waffenrecht ausgeschlossen wurden, und findet eben hierin den „Anfang zu der späteren sittlichen Geringschätzung und politischen Zurücksetzung der Gewerke". Es hängt diese unbewiesene Annahme mit seiner Ansicht von der „Emporienstellung" Roms in Latium zusammen, die ich ebenfalls nicht zu teilen vermag. — Für die Vorliebe auch der späteren Römer für den Ackerbau will ich hier nur auf das Bekannteste, auf Ciceros Cato maior, Vergils Georgica und Horaz' 6. Satire des 2. Buchs verweisen.

4) Zu S. 197. L. Lange a. a. O. I, S. 277 sagt ganz richtig, „daß, obwohl



der Staat vielfach durch die Religion gebunden und gehemmt war, doch nicht der Staat der Kirche, sondern die Kirche dem Staate dienstbar blieb".

5) Zu S. 199. Über ihn s. die treffliche Charakteristik Mommsens a. a. O. Bd. I, S. 881—884.

6) Zu S. 199. Das Nähere über die freie Gestaltung der römischen Ehe ohne manus s. bei Lange a. a. O. Bd. I, S. 108 ss.

7) Zu S. 200. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur § 16. Ganz besonders aber cfr. die Charakteristik dieser römischen Komödie und ihrer Vorbilder bei Mommsen a. a. O. Bd. I, S. 901 ss.

8) Zu S. 200. s. a. a. O. Bd. II, S. 440 ss. Auch K. F. Hermann in einer Kulturgeschichte Bd. 2, S. 78 nennt die Moral der Terenzschen Stücke eine „sehr laxe".

9) Zu S. 201. z. B.: vita humana prope uti ferrum est. si exerceas, conteritur; si non exerceas, tamen robigo interficit. item homines exercendo videmus conteri; si nihil exerceas, inertia atque torpedo plus detrimenti facit quam exercitio: nach Gellius XI, 2, 6.

10) Zu S. 201. s. Athenaeus XII, c. 68, Gellius XV, 11 und besonders Plutarch, Cato, cap. 22 ss.

11) Zu S. 202. Cic. Brut. 35, 131: perfectus Epicureus. de finib. I, 3, 8 s.

12) Zu S. 203. Cic. Acad. post. I, 2, 5. Cic. ad Famil. XII, 16, 1. 19, 2 u. sonst. Ueber sie cfr. Teuffel, röm. Literaturgesch. § 160.

13) Zu S. 203. Über Lucrez s. Mommsens Charakteristik, a. a. O. Bd. III, S. 578 ss. Teuffel, röm. Literaturgesch. § 191. Das Lob Epikurs findet sich z. B. I, 50 ss. III, 1 ss. V, 1 ss. VI, 1 ss. (ich zitiere Lukrez nach d. Ausgabe von F. Bockemüller, Stade 1874.)

14) Zu S. 203. I, 68 ss.:

illud in his rebus vereor ne forte rearis
impia te rationis inire elementa viamque
indugredi sceleris: quod contra, saepius illa
religio peperit scelerosa atque impia facta etc.

III, 31 ss.

15) Zu S. 203. II, 646 ss. Daher auch die Verwerfung aller Teleologie IV, 822 ss. III, 828 ss.: nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum
quandoquidem natura animi mortalis habetur etc.

15) Zu S. 203. III, 976 ss. 1066 ss:

hoc se quisque modo fugitat, quem — scilicet ut fit —
effingere haut potis est.

16) Zu S. 203. III, 146.

idque sibi solum per se capit et sibi gaudet.

17) Zu S. 204. IV, 1271 ss.:

nec divinitus interdum Venerisque sagittis
deteriore fit ut forma muliercula ametur;
nam facit ipsa suis interdum femina factis,
morigerisque modis et munde corpore culto,
ut facile insuescat te secum degere vitam.
quod superest consuetudo concinnat amorem.

18) Zu S. 204. II, 1150: iamque adeo fracta est aetas — bis zum Schluß 1174.

19) Zu S. 204. V, 922—1455 (bis 1024 erste Stufe ohne Kultur; bis 1237 Anfänge bis zum Gebrauch des Eisens; bis 1455 Entwicklung bis zur Gegenwart). cfr. hiezu auch Horat. Sat. I, 3, v. 99—117, wo ähnliche Ansichten entwickelt werden.

20) Zu S. 204. V, 1232 ss.:

nec pietas ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras,
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum nec votis nectere vota,
sed mage: pacata posse omnia mente tueri.

21) Zu S. 204. V, 1085 ss., bes. v. 1090 s.:

etsi fallit enim vigilum genus humanumque
perpetuo tamen id fore clam diffidere debet.

22) Zu S. 204. V, 1432 ss.

23) Zu S. 204. II, 251—293, bes. v. 257 ss.:

unde est haec, inquam fatis avolsa voluntas,
per quam progredimur qua ducit quemque voluptas,
declinamus item motus nec tempore certo
nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?
nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas
principium dat et hinc motus per membra rigantur.

24) Zu S. 204. Lucretii philosophia cum fontibus comparata. Specimen literarum, quo inquiritur quatenus Epicuri philosophiam tradiderit Lucretius. Scripsit I. Woltjer. Groningae 1877. Die obige Bemerkung findet sich auf S. 186.

25) Zu S. 205. Über Varro s. vor allem die geistreiche Charakteristik Mommsens, röm. Geschichte Bd. III, S. 586 ss. Teuffel, röm. Literaturgeschichte § 152—157. Über seine ethischen Lehren finden wir ausführlichen Bericht bei Augustin de civitate dei XXI, cap. 1—3; über seine religiösen Ansichten ibid. VI, cap. 4. 5.

26) Zu S. 207. Mommsen a. a. O. Bd. III, S. 606 ss. cfr. auch Teuffel a. a. O. § 172. Ich kenne die gegenwärtige Modeneigung, an Cicero zum „Retter" zu werden und sein, durch Mommsen gründlich zerstörtes Renommee wieder herzustellen, sehr genau; aber auf philosophischem Gebiet giebt es trotz aller guten Freunde keine Rettung für ihn.

27) Zu S. 207. Cic. de off. I, 1, 2: nostra legens non multum a Peripateticis dissidentia; quoniam utrique Socratici et Platonici volumus esse. 2, 6: sequimur igitur, hoc quidem tempore et hac in quaestione, potissimum Stoicos. cfr. III, 4, 20.

28) Zu S. 207. ibid. 2, 4: nulla vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus; neque si tecum agas quid neque si cum altero contrahas, vacare officio potest; in eoque et colendo sita vitae est honestas omnis et in neglegendo turpitudo.

29) Zu S. 207. ibid. 3, 7 s. (obgleich hier der Text nicht ganz in Ordnung zu sein scheint). III, 4, 14.

30) Zu S. 208. ibid. 43, 152 ss., besonders 153, in. 154, fin. 44, 158. 45, 159 mit dem Schluß 160: quare hoc quidem effectum sit, in officiis deligendis hoc genus officiorum excellere, quod teneatur hominum societate.

31) Zu S. 208. ibid. III, 5, 21. 6, 26: unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum.

32) Zu S. 208. ibid. III, 7, 33: ego a te postulo, ut mihi concedas, si potes nihil praeter id quod honestum sit, propter se esse expetendum. Diu hoc non licet per Cratippum (einen Peripatetiker), at illud certe dabis, quod honestum sit, id esse maxime propter se expetendum. mihi utrumvis satis est; et tum hoc tum illud probabilius videtur nec praeterea quicquam probabile.

33) Zu S. 208. Eine Reihe trefflicher Bemerkungen hiezu finden sich in J. H. v. Kirchmanns Übersetzung und Erläuterung dieses Werkes. Berlin 1875.

34) Zu S. 209. Namentlich bekämpft er die beiden Sätze, daß alle Fehler der Thoren d. h. der gewöhnlichen Menschen gleich und daß alle, die nicht weise sind, gleich elend und unglücklich seien (de finib. IV, 19, 55. 28, 77). Der Verteidigung dieser und ähnlicher stoischer Sätze hat er ein eigenes Schriftchen Paradoxa ad M. Brutum gewidmet.

35) Zu S. 209. de finib. V, 21, 58.

36) Zu S. 210. Cic. Tuscul. V, 41, 119 s., eine überaus bezeichnende Stelle für die Verschwommenheit dieses eklektischen Standpunkts.

37) Zu S. 210. Cic. Cat. m. 15, 51—17, 60. cfr. oben 1, Anm. 3.

38) Zu S. 210. Mommsen a. a. O. III, S. 518.

39) Zu S. 210. Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine. Von Ludwig Friedländer. Drei Bände.

40) Zu S. 211. Friedländer a. a. O. Bd. 3, S. 301 (erste Auflage. 1871).

41) Zu S. 211. Es könnte auffallend scheinen, daß wir an Horaz so kurz vorübergehen, der doch in seinen Satiren so vielfach die sittlichen Zustände seiner Zeit behandelt und häufig genug auch auf die Philosophie und die philosophischen Systeme zu sprechen kommt. Allein eben deshalb stützen sich in der Schilderung der Zeit, wie wir sie zu geben versuchen, manche allgemein ausgesprochenen Urteile auf seine Satiren; und von ihm selbst ist darum hier weniger zu sagen, weil er nicht über, sondern in dieser seiner Zeit steht, was namentlich an der etwas leichtfertigen Auffassung der geschlechtlichen Verhältnisse zu sehen ist. Was aber seine philosophische Weltanschauung betrifft, wenn man bei einem Dichter seiner Art überhaupt von einer solchen sprechen kann, so neigt er anfänglich als Lebemann, der er war, als echt „aristippische Natur“, der epikureischen Philosophie zu: man denke an seine schon oben erwähnte Ansicht von der Kulturentwickelung der Menschheit, Sat. I, 3, 99 ss.; und Epp. I, 4, 16 nennt er sich selbst Epicuri de grege porcum. In dieser Zeit hat er namentlich die stoischen Paradoxen und das cynische Auftreten mancher Stoiker vielfach verspottet und verhöhnt, cfr. Sat. I, 3. II, 3. Später aber wurde er ernster und lernte den Wert der Tugend höher schätzen als den flüchtigen Genuß des Augenblicks, und nun tritt er auch der Stoa näher als virtutis verae custos rigidusque satelles (Epp. I, 1, 17). Übrigens zeigt schon in jener früheren Periode „das Oftmalige und Eingehende seiner Beschäftigung mit dem stoischen System ein geheimes Interesse dafür“, worauf Teuffel a. a. O. § 224, 5 so geistreich hingewiesen hat. Im ganzen aber war und blieb Horaz in der Philosophie Dilettant und als solcher Eklektiker des gesunden Menschenverstands, nullius addictus iurare in verba magistri (Epp. I, 1, 14), der neben der Stoa auch Aristipp noch gelten ließ, und ihm den Grundsatz entnahm: mihi res, non me rebus subiungere conor (ibid. v. 19). — Zu ähnlichem Resultat kommt auch H. Weise, de Horatio philosopho. Kolberger Programm 1881, freilich mit vielfach recht ungeschickter Begründung, und ohne irgend etwas Neues beizubringen.

42) Zu S. 211. Teuffel a. a. O. § 304.

43) Zu S. 212. cfr. die bezeichnende Stelle Tacit. Agricola cap. 4: se prima in iuventa studium philosophiae acrius ultra quam concessum Romano ac senatori hausisse, ni prudentia matris incensum ac flagrantem animum coercuisset. scilicet sublime et erectum ingenium pulchritudinem ac speciem magnae excelsaeque gloriae vehementius quam caute adpetebat. mox mitigavit ratio et aetas, retinuitque, quod est difficillimum, ex sapientia modum.

44) Zu S. 212. Tacit. Annal. XIV, 57 ss. Von diesem Plautus heißt es:

veterum Romanorum imitamenta praeferre, assumpta etiam Stoicorum arrogantia sectaque quae turbidos et negotiorum adpetentes faciat.

45) Zu S. 212. ibid. XVI, 21 ss. ista secta, heißt es cap. 22, Tuberinos et Favonios, veteri quoque rei publicae ingrata nomina, genuit. ut imperium evertant, libertatem praeferunt; si perverterint, libertatem ipsam adgredientur.

46) Zu S. 212. Tacit. Hist. IV, 5 ss. Sueton, Vespas. c. 15.

47) Zu S. 212. Tacit. Agricol. c. 2. Cfr. auch H. Schiller, die stoische Opposition unter Nero. I, 1, 2. Wertheim 1867/8, und K. F. Hermann a. a. O. Bd. 2, S. 159 ss.

48) Zu S. 212. Cfr. Lucian, περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συνόντων.

49) Zu S. 213. Senec. dial. VII, 18, 3 heißt er vir acerrimus et contra omnia naturae desideria pugnans, hoc pauperior quam ceteri Cynici, quod cum sibi interdixerit habere, interdixit et poscere.

50) Zu S. 213. Senec. de benef. VII, 8, 2: Demetrius, quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus ut ostenderet nec illum a nobis corrumpi nec nos ab illo corrigi posse: virum exactae, licet neget ipse, sapientiae firmaeque in his quae praeposuit constantiae, eloquentiae vero eius quae res fortissimas deceat, non concinnatae nec in verba sollicitae, sed ingenti animo, prout impetus tulit, res suas prosequentis. Dagegen erzählt er ibid. 1, 3 von ihm das Wort: plus prodesse si pauca praecepta sapientiae teneas sed illa in promptu tibi et in usu sint quam si multa quidem dadiceris sed illa non habeis ad manum.

51) Zu S. 213. Die Autorschaft Lucians steht freilich nicht ganz fest — angesichts seines Peregrinus Proteus! Einem Aufsatz von E. Ziegeler in Fleckeisens Jahrb. B. 123, H. 5 (1881) entnehme ich, daß A. Schwarz (über Lucians Demonax, Wien 1878) sogar an der Existenz eines Demonax zweifelt: Lucian habe den Scheinphilosophen in ihm das Ideal eines Cynikers entgegenstellen wollen. Mit Recht bekämpft aber Ziegeler diese Hyperkritik.

52) Zu S. 213. Mullach, fragm. philol. gr. Bd. 2. fr. 12 s. über die Freundschaft. fr. 16: τὰς μὲν πόλεις ἀναθήμασι, τὰς δὲ ψυχὰς μαθήμασι κοσμεῖν δεῖ.

53) Zu S. 213. Die Fragmente dieser Cyniker s. bei Mullach a. a. O. S. 347—395. Zeller, Überweg u. a. rechnen den Maximus zu der Schule des Jamblich.

54) Zu S. 213. Über diese Sextier s. außer Zeller namentlich auch Teuffel, röm. Literaturgesch. § 250.

55) Zu S. 213. Senec. epp. 64, 2: lectus est liber Quinti Sextii patris, magni si quid mihi credis viri et, licet neget, Stoici.

56) Zu S. 214. Senec. epp. 59, 7: Sextium ecce cum maxime lego, virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem. movit me imago ab illo posita: ire quadrato agmine exercitum, ubi hostis ab omni parte suspectus est, pugnae paratum: idem, inquit, sapiens facere debet: omnes virtutes suas undique expandat, ut ubicumque infesti aliquid orietur, illic parata praesidia sint et ad nutum regentis sine tumultu respondeant. Senec. nat. qu. VII, 32, 2: Sextiorum nova et Romani roboris secta.

57) Zu S. 214. Senec. epp. 73, 12 s.: solebat Sextius dicere, Iovem plus non posse quam bonum virum: plura Iupiter habet quae praestet hominibus, sed inter duos bonos non est melior qui locupletior . . . diutius bonus est: sapiens nihilo se minoris aestimat quod virtutes eius spatio breviore cluduntur. quemadmodum ex duobus sapientibus qui senior decessit, non est beatior eo cuius intra pauciores annos terminata virtus est: sic deus non vincit sapientem felicitate, etiam si vincit aetate. non est virtus maior quae longior.

58) Zu S. 214. Senec. dial. X, 10, 1: solebat dicere Fabianus (ein Sextier),



contra adfectus impetu non subtilitate pugnandum. Und ein anderer Schüler, Sotion, schrieb wohl in demselben Sinne eine Schrift περὶ ὀργῆς, aus der Stobäus einiges anführt, cfr. auch Senec. dial. IV, 36, 1.

59) Zu S. 214. Senec. dial. II, 36, 1: faciebat hoc Sextius ut consummato die cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: quod hodie malum tuum sanasti? cui vitio obstitisti? qua parte melior es?

60) Zu S. 214. Senec. epp. 108, 17—21.

61) Zu S. 214. cfr. die Anm. 56 zitierte Stelle und Senec. epp. 64, 3: quantus in illo vigor est, quantum animi!

62) Zu S. 214. Die Spruchsammlung des Sextius habe ich nicht benützt, weil sie, wenn nicht ganz unecht und unterschoben, jedenfalls mit spezifisch christlichen Zusätzen stark versetzt ist. cfr. über diese Frage Zeller a. a. O. III, 1. S. 677, Anm. 5. Teuffel a. a. O. § 250, 6.

63) Zu S. 214. Persius Sat. V, 22—51. Lucan Phars. VII, 874 ss. IX, 302 s. 572 ss. u. sonst.

64) Zu S. 215. Tacit. Annal. XV, 23 und die Erzählung seines Todes ibid. c. 60—64. Daß übrigens auch ganz anders über ihn geurteilt wird, cfr. z. B. H. Schiller a. a. O., ist bekannt genug.

65) Zu S. 215. cfr. 6, Anm. 57 und epp. 53, 11: omnes mortales vita antecedes, non multo te di antecedent. quaeris quid inter te et illos interfuturum sit? diutius erunt: at mehercules magni artificis est clusisse totum in exiguo tantum sapienti sua, quantum deo omnis aetas patet. est aliquid quo sapiens antecedat deum: ille beneficio naturae non timet, suo sapiens.

66) Zu S. 215. Epp. 9, 3: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit.

67) Zu S. 215. de benef. IV, 27, 1: stultus omnia vitia habet, sed non in omnia natura pronus est.

68) Zu S. 215. Senec. epp. 9, besonders § 8 u. 10.

69) Zu S. 215. z. B., um die Stellen nicht zu häufen, de clement. I, 6, 3: peccavimus omnes: alii gravia, alii leviora, alii ex destinato, alii forte impulsi aut aliena nequitia ablati, alii in bonis consiliis parum fortiter stetimus et innocentiam inviti ac renitentes perdidimus. nec deliquimus tantum, sed usque ad extremum aevi delinquemus. dial. V, 26, 4: omnes mali sumus.

70) Zu S. 216. Senec. dial. I, 6. VI, 20. ep. 12, 10: malum est in necessitate vivere; sed in necessitate vivere necessitas nulla est. quidni nulla sit? patent undique ad libertatem viae multae breves, faciles. agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet.

71) Zu S. 216. z. B. dial. 2, 7. epp. 104, 29.

72) Zu S. 216. Epp. 71, 29 ss. mit dem Schluß (36): magna pars est profectus velle proficere. huius rei conscius mihi sum: volo et mente tota volo.

73) Zu S. 216. de benef. VI, 11 zuerst das Beispiel von den zwei Knaben, dann die Worte: voluntas est quae apud nos ponit officium. ibid. II, 9 verlangt er auch im verborgenen wohlzuthun.

74) Zu S. 216. dial. V, 36 unter Berufung auf die Sextier. epp. 51, 6: nobis quoque militandum est et quidem genere militiae, quo numquam quies, numquam otium datur: debellandae sunt inprimis voluptates etc. und zum Schluß: vitia persequere sine modo, sine fine. nam illis quoque nec finis est nec modus. proice quaecumque cor tuum laniant, quae si aliter extrahi nequirent, cor ipsum cum illis revellendum erat. voluptates praecipue exturba et invisissimas habe. ep. 6, 1 redet er geradezu von transfigurari, non emendari tantum.

75) Zu S. 216. dial. VIII, 8: si percensere singulas (respublicas) voluêro, nullam inveniam, quae sapientem aut quam sapiens pati possit. quodsi non invenitur illa respublica, quam nobis fingimus, incipit omnibus esse otium necessarium, quia quod unum praeferri poterat otio, nusquam est.

76) Zu S. 216. ibid. 4: huic maiori respublicae et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius. 5: natura nos ad utrumque genuit et contemplationi rerum et actioni.

77) Zu S. 216. de clement. II, c. 5—7, wo er selbst am Schluß zugiebt: de verbo ut mea fert opinio, controversia est. dial. II, 13. de benef. IV, 28, 1: di quoque multa ingratis tribuunt. sed illa bonis paraverunt: contingunt etiam malis, quia separari non possunt. satius est autem prodesse etiam malis propter bonos quam bonis deesse propter malos. ita quae refers diem, solem, hiemis aestatisque cursus et media veris autumnique temperamenta, imbres et fontium haustus, ventorum statos flatus pro universis invenerunt: excerpere singulos non potuerunt etc. ibid. VII, 26—32. dial. VIII, 1 (opem ferre etiam inimicis).

78) Zu S. 216. de benef. III, 18—20. z. B. 18, 2: nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, ingenuos, libertinos, servos, reges, exules. 4: potest servus iustus esse, potest fortis, potest magni animi. 20, 1: errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere: pars melior eius excepta est. cfr. epp. 47 (servi sunt: immo homines, u. 18: non potest amor cum timore misceri) und 95, 52.

79) Zu S. 217. Marquardt im Handbuch d. röm. Altert. VII, 1. S. 188 bringt aus römischen Juristen die Beweisstellen hiefür.

80) Zu S. 217. epp. 94 u. 95.

81) Zu S. 217. epp. 89, 8: nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus. philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem: nec virtus autem esse sine studio sui potest nec virtutis studium sine ipsa ... cohaerent inter se philosophia virtusque.

82) Zu S. 217. dial. I, 5, 8: quid est boni viri? praebere se fato. epp. 18, 5: philosophia adhortabitur, ut deo libenter pareamus, fortunae contumaciter. haec docebit ut deum sequaris, feras casum. epp. 76, 23. de benef. I, 29, wo es 4 heißt: quisquis es iniquus aestimator sortis humanae, cogita, quanta nobis tribuerit parens noster. VI, 23. (Nachweis, daß wir den Göttern Dank schulden; denn daß sie uns wohlthun, folgt nach IV, 3 s. aus den precantium voces et undique sublatis in coelum manibus vota facientium.) dial. I, 1, 5: inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute.

83) Zu S. 217. de benef. VII, 1, 7: si deorum hominumque formidinem eiecit et scit non multum esse ab homine timendum, á deo nihil. epp. 82.

84) Zu S. 217. cfr. dial. I, 1, 5 (Anm. 82). epp. 41, 1: prope est a te deus, tecum est, intus est. sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator, custos ... bonus vir sine deo nemo est.

85) Zu S. 217. dial. IV, 13, 2: facilis est ad beatam vitam via: inite modo bonis auspiciis ipsisque dis bene iuvantibus.

86) Zu S. 218. dial. I handelt davon, quare aliqua incommoda bonis viris accidant cum providentia sit. Der ästhetische Gesichtspunkt findet sich ibid. 2, 7—12, so § 9: ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et provocavit. non video, inquam, quid habeat in terris Iupiter pulchrius, si convertere animum velit, quam ut spectet Catonem etc.

87) Zu S. 218. dial. XI, 9, 6 s.: omnis vita supplicium est ... in hoc tam

procelloso . . mari navigantibus nullus portus nisi mortis est. ne itaque invideris fratri tuo: quiescit. tandem liber, tandem tutus, tandem aeternus est. dial. VI, 19. epp. 102, 26 ss. dial. VI, 25 s. Daß aus solchen und ähnlichen Stellen christliche Theologen in alter und neuer Zeit einen Zusammenhang zwischen Seneka und dem Christentum erschließen wollten und daß dies zur Erdichtung eines Briefwechsels zwischen ihm und dem Apostel Paulus Veranlassung gab, ist begreiflich genug. Daß aber diese Briefe unecht sind und Seneka vom Christentum in keiner Weise beeinflußt gewesen, ja dasselbe schwerlich auch nur gekannt hat, versteht sich von selbst. cfr. darüber Teuffel a. a. O. § 273, 8. Friedländer a. a. O. III, S. 625. Zeller a. a. O III, 1. 714, A. 2 und vor allem F. Ch. Baur, Seneca u. Paulus, drei Abhandlungen z. Gesch. d. alten Philosophie, herausgeg. v. Zeller 1876.

88) Zu S. 218. epp. 18 giebt er unter ausführlicher Begründung den Rat: interponas aliquot dies, quibus contentus minimo ac vilissimo cibo, dura atque horrida veste. E. Probst, L. Annaeus Seneca aus seinen Schriften. Basel 1879, weist in der übrigens wertlosen Abhandlung noch darauf hin, daß sich Seneka mit sittlicher Entrüstung gegen die Gladiatorenspiele ausgesprochen habe. So hat sich also in Rom selbst wenigstens Eine Stimme gegen dieses grausame Vergnügen erhoben; cfr. darüber auch schon Baur a. a. O. S. 428 ss.

89) Zu S. 218. Stob. Floril. 29, 75: *ἀρετήν, ἥτις ἁπάντων τῶν ἀγαθῶν ἐστι χορηγός.* Flor. Ioan. Damasc. 123: *φιλοσοφία καλοκἀγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις καὶ οὐδὲν ἕτερον*: so schließt die Abhandlung, die die Frage bejaht: *εἰ παραπλησίως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς.* Stob. Flor. 79, 51: *τὸ δέ γε εἶναι ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταὐτόν ἐστιν.* 48, 67: *πάλιν οὖν καὶ ταύτῃ φιλοσοφητέον τῷ βασιλεῖ, ὅτι δικαιοσύνην καὶ τὸ δίκαιον οὐκ ἂν ἄλλως φαίνοιτο γνούς, εἰ μὴ φιλοσοφήσειεν.*

90) Zu S. 218. Flor. Ioa. Dam. 46. Stob. Flor. 29, 78.

91) Zu S. 218. Stob. Eclog. II, 8, 8.

92) Zu S. 218. Stob. Floril. 67, 20. 69, 23. 70, 14.

93) Zu S. 218. Stob. Floril. 56, 18. cfr. 29, 78 (*ὅτι πολλάκις αἱ ἀρεταὶ καταχρῶνται [τῷ σώματι] ὄντι ὀργάνῳ ἀναγκαίῳ πρὸς τὰς τοῦ βίου πράξεις*).

94) Zu S. 218. Stob. Floril. 1, 84. 5, 76. 6, 61. 17, 43.

95) Zu S. 218. cfr. Stob. Floril. 30, 9. 7, 24. 108, 60.

96) Zu S. 218. Über ihn vgl. m. d. Abhandlung von Dr. G. Grosch, die Sittenlehre des Epiktet (Programm des Gymnasiums zu Wernigerode 1867).

97) Zu S. 219. *ἡ περὶ βίον τέχνη, ἡ ἐπιστήμη τοῦ βιοῦν* heißt die Philosophie des öfteren, und Diss. III, 23, 30 ss. sagt er: *ἰατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον· οὐ δεῖ ἡσθέντας ἐξελθεῖν, ἀλλ' ἀλγήσαντας. ἔρχεσθε γὰρ οὐχ ὑγιεῖς· ἀλλ' ὁ μὲν ὦμον ἐκβεβληκώς, ὁ δ' ἀπόστημα ἔχων, ὁ δὲ σύριγγα ἔχων, ὁ δὲ κεφαλαλγῶν*, u. s. w.

98) Zu S. 219. Ench. 1. Diss. I, 1. Ench. 5. 6.

99) Zu S. 219. Ench. 5. 6: *ἐπὶ μηδενὶ ἐπαρθῇς ἀλλοτρίῳ προτερήματι . . . τί οὖν ἐστι σόν; χρῆσις φαντασιῶν. ὥσθ' ὅταν ἐν χρήσει φαντασιῶν κατὰ φύσιν σχῇς, τηνικαῦτα ἐπαρθήσῃ.* Diss. III, 8, 7 s. I, 1, 5: die Vernunft sei *ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις.* II, 1, 4: *ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ ἐστιν ἐν χρήσει φαντασιῶν.* Vorliebe für die Ausdrücke *ἀταραξία* und *ἀπάθεια.*

100) Zu S. 219. Ench. 7 s. 10 s. 17 s., wo es heißt: *σὸν γὰρ τοῦτ' ἔστιν, τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς, ἐκλέξασθαι δ' αὐτὸ ἄλλου.* Diss. I, 29, 41: *ἄνθρωπε, ταῦτα ὕλην ἔχεις καὶ ὑπόθεσιν.*

101) Zu S. 219. Das cap. 22 in d. diss. III handelt *περὶ κυνισμοῦ*, cfr. dazu Friedländer a. a. O. III. S. 604. Ench. 15: *ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς,*

ἀλλὰ καὶ ὑπερίδῃς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ, ἀλλὰ καὶ συνάρχων. οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῖοί τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο.

102) Zu S. 220. Diss. III, 22, 67—69 (über die Ehe). Ench. 12: *κρεῖττον τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα.* Nach Ench. 40 hält er von den Frauen überhaupt nicht viel.

103) Zu S. 220. Diss. II, 19, 24 ss.: *δείξατ'· ἐπιθυμῶ τινα, νὴ τοὺς θεοὺς, ἰδεῖν Στωϊκόν. ἀλλ' οὐκ ἔχετε τὸν τετυπωμένον δεῖξαι* etc. cfr. IV, 11, 4.

104) Zu S. 220. Ench. 48 werden die *σημεῖα προκόπτοντος* angegeben.

105) Zu S. 220. Diss. I, 29, 9 ss. Ench. 24, fin.

106) Zu S. 220. Diss. I, 9, 1 ss. (er sei *κόσμιος*). II, 20, 8: *φυσική ἐστιν ἡμῖν κοινωνία πρὸς ἀλλήλους καὶ ταύτην δεῖ παντὶ τρόπῳ φυλάσσειν.*

107) Zu S. 220. cfr. z. B. Ench. 43. 45. Diss. III, 12, 10 u. s. f.

108) Zu S. 220. Diss. I, 13, 2: *ἀνδράποδον οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥςπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων γέγονε καὶ τῆς αὐτῆς ἄνωθεν καταβολῆς... οὐ μεμνήσῃ τίς εἶ καὶ τίνων ἄρχεις; ὅτι συγγενῶν, ὅτι ἀδελφῶν φύσει, ὅτι τοῦ Διὸς ἀπογόνων;*

109) Zu S. 220. Ench. 31: *τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν.* Diss. II, 20, 32 ss.

109) Zu S. 220. Ench. 31: *ὡς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως.* Diss. III, 24, 113: *ὅς γε οὐδὲ τῶν μικροτάτων τινὸς ἀμελεῖ.*

111) Zu S. 220. Diss. III, 1, 36. II, 19, 27. 14, 13. IV, 1, 103 ss. II, 14, 23 ss. I, 16, 15.

112) Zu S. 221. Ench. 31. Diss. II, 20, 32 ss. Ench. 32.

113) Zu S. 221. A. Gell. N. Att. XVII, 19, 6: itaque, inquit, si quis haec duo verba cordi habeat eaque sibi imperando atque observando curet, is erit pleraque impeccabilis vitamque vivet tranquillissimum. verba haec duo discebat: *ἀνέχου* et *ἀπέχου*.

114) Zu S. 221. Marc. Aurel. commentar. IV, 43. 3. VII, 3. IX, 19. 29. V, 13 u. s. f.

115) Zu S. 221. V, 33: *θεοὺς σέβειν καὶ εὐφημεῖν.* 27: *συζῆν θεοῖς.* XII, 11: *μὴ ποιεῖν ἄλλο ἢ ὅπερ μέλλει ὁ θεὸς ἐπαινεῖν καὶ δέχεσθαι πᾶν ὃ ἂν νέμῃ αὐτῷ ὁ θέος.* VI, 7: *ἀπὸ πράξεως κοινωνικῆς μεταβαίνειν ἐπὶ πρᾶξιν κοινωνικὴν σὺν μνήμῃ θεοῦ.* I, 17. XII, 26 etc.

116) Zu S. 221. II, 17. III, 6. 9. IV, 49 u. sonst.

117) Zu S. 222. VI, 27: *πῶς ὠμόν ἐστι μὴ ἐπιτρέπειν τοῖς ἀνθρώποις ὁρμᾶν ἐπὶ τὰ φαινόμενα αὐτοῖς οἰκεῖα συμφέροντα· καίτοι τρόπον τινὰ οὐ συγχωρεῖς αὐτοῖς τοῦτο ποιεῖν ὅταν ἀγανακτῇς ὅτι ἁμαρτάνουσι.* VII, 13: *μέρος εἰμὶ τοῦ ἐκ τῶν λογικῶν συστήματος. ἐὰν δὲ μέρος εἶναι ἑαυτὸν λέγῃς, οὔπω ἀπὸ καρδίας φιλεῖς τοὺς ἀνθρώπους.* 22: *ἴδιον ἀνθρώπου τὸ φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας. τοῦτο δὲ γίνεται ἐὰν συμπροσπίπτῃ σοι ὅτι καὶ συγγενεῖς καὶ δι' ἄγνοιαν καὶ ἄκοντες ἁμαρτάνουσι καὶ ὡς μετ' ὀλίγον ἀμφότεροι τεθνήξεσθε καὶ πρὸ πάντων ὅτι οὐκ ἔβλαψέ σε.*

118) Zu S. 222. III, 4, fin. IV, 12. V, 33. VI, 30. 42. VII, 67 (*κοινωνιδός*). VIII, 23. XI, 18, 1.

119) Zu S. 222. IV, 29: *φυγὰς ὁ φεύγων τὸν πολιτικὸν λόγον.* VI, 44: *ἡ κὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική. πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος. τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν ταύταις ὠφέλιμα μόνα ἐστί μοι ἀγαθά.* cfr. V, 22.

120) Zu S. 222. V, 1: *τί οὖν δυςκολαίνω, εἰ πορεύομαι ἐπὶ τὸ ποιεῖν, ὧν ἕνεκεν γέγονα καὶ ὧν χάριν προήγμαι εἰς τὸν κόσμον; ἢ ἐπὶ τοῦτο κατεσκεύασμαι,*

ἵνα κατακείμενος τοῖς στρωματίοις ἐμαυτὸν θάλπω; ἀλλὰ τοῦτο ἥδιον. πρὸς τὸ ἥδεσθαι οὖν γέγονας; ὅλως δὲ οὐ πρὸς ποιεῖν ἢ πρὸς ἐνέργειαν; οὐ βλέπεις τὰ φυτάρια ... τὰς μελίσσας τοῦ καθ' αὑτὰς συγκοσμούσας κόσμον; ἔπειτα σὺ οὐ θέλεις τὰ ἀνθρωπικὰ ποιεῖν;

121) Zu S. 222. XI, 3 mit dem Zusatz: τὸ δὲ ἕτοιμον τοῦτο ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχηται μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι, ἀτραγῴδως. IX, 3: μὴ καταφρόνει θανάτου ἀλλ' εὐαρέστει αὐτῷ, und dazu im weiteren die Begründung, von der oben die Rede ist.

122) Zu S. 222. X, 1: ἔσῃ ποτὲ ἆρ', ὦ ψυχή, ἀγαθὴ καὶ ἁπλῆ καὶ μία καὶ γυμνή; IV, 26: σεαυτὸν μὴ τάρασσε· ἅπλωσον σεαυτόν. — Zum Schluß möchte ich noch auf F. C. Schneider, Mark Aurels Meditationen. Aus dem Griechischen übersetzt. 2. Aufl. 1865 verweisen, der im Anhang manche richtige und gute Gedanken über Mark Aurel und seine Weltanschauung geäußert hat. Dagegen vermag ich trotz Arnold Braune, Marc Aurels Meditationen in ihrer Einheit u. Bedeutung. Dissert. Altenburg 1878. einen bestimmten, fortlaufenden Gedankengang und Zusammenhang in diesen aphoristischen Tagebuchblättern nicht zu entdecken.

Anmerkungen zu Capitel 12.

1) Zu S. 223. Hegel, Geschichte der Philosophie, Bd. III, S. 1—18. Zum Voranstehenden vgl. man auch Friedländer a. a. O., Bd. III, 4: die religiösen Zustände, besonders S. 443 ss.

2) Zu S. 224. Über ihn s. Teuffel a. a. O. § 186, wo man auch die Belegstellen angegeben findet; dazu die Charakteristik Mommsens a. a. O. Bd. III, S. 557 s.

3) Zu S. 225. Diese Dinge kennen wir teilweise aus Porphyrs und Jamblichs Lebensbeschreibungen des Pythagoras, die allerdings aus späterer Zeit stammen, aber gewiß nur registrieren, was zuvor schon von Pythagoras erzählt wurde; weiter aus dem VIII. Buch des Diogenes von Laerte, und endlich aus zahlreichen Bruchstücken von Pseudopythagoreern bei Stobaeus im Florileg. u. sonst.

4) Zu S. 225. F. Chr. Baur, Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältnis des Pythagoreismus zum Christentum. 1832 (auch in den „3 Abhandlungen“ von Zeller neu herausgegeben. 1876). Er sucht namentlich als Tendenz des Buches das zu erweisen, daß Philostratus eine Parallele mit Christus und dem von diesem Erzählten beabsichtigt habe. Die Möglichkeit bestreite ich nicht: aber ebenso möglich scheint es mir, daß die ähnlichen Züge bei beiden nicht auf Absicht beruhen, sondern aus derselben geistigen Atmosphäre herausgewachsen sind. So wenig die überraschende Ähnlichkeit in den Erzählungen von Buddha und Christus zur Annahme einer Entlehnung nötigen, ebensowenig ist dies bei Apollonius der Fall: gleiche religiöse Stimmungen erzeugen gleiche Bilder und Mythen. cfr. auch den Aufsatz von G. Bilfinger, die Kaiserin Julia Domna (auf deren Anregung hin Philostratus seinen Roman geschrieben), Bes. Beilage d. Staatsanzeigers f. Württemberg 1878, No. 9—12. Ganz trefflich ist hier das zur Charakterisierung der Philostrateischen Schriftstellerei Gesagte. Übrigens acceptiert Bilfinger die Baursche Hypothese.

5) Zu S. 225. Φιλοστράτου τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον I, 7. 32.

6) Zu S. 225. ib. I, 8. 13. 31. 38. VIII, 7, 15. IV, 20. 45. VII, 38. VIII, 12.

7) Zu S. 225. III (Inder). VI (bei den ägyptischen Gymnosophisten, cfr. bes. cap. 11).

8) Zu S. 225. IV, 40: *τίς δὲ ἡ σοφία; θειασμός, ἔφη, καὶ ὡς ἄν τις θεοῖς εὔχοιτο καὶ θύοι. ἔστι δέ τις, ὦ φιλόσοφε, ὃς ἀγνοεῖ ταῦτα; πολλοί, εἶπεν, εἰ δὲ καὶ ὀρθῶς τις ἐπίσταται ταῦτα, πολλῷ γένοιτ' ἂν αὐτοῦ βελτίων ἀκούσας σοφωτέρου ἀνδρὸς ὅτι ἃ οἶδεν, εὖ οἶδεν.*

9) Zu S. 225. VII, 14 s. fin. III, 18: *πρώτους ἑαυτοὺς γιγνώσκομεν, οὐ γὰρ ἂν προςέλθοι τις ἡμῶν τῇ φιλοσοφίᾳ ταύτῃ μὴ πρῶτον εἰδὼς ἑαυτόν.* III, 25. VI, 21.

10) Zu S. 226. I, 2: *Ἀπολλώνιον καὶ θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προςελθόντα.* VII, 26: *οἱ ἄνθρωποι ἐν δεσμωτηρίῳ ἐσμὲν τὸν χρόνον τοῦτον.. αὕτη γὰρ ἡ ψυχὴ σώματι φθαρτῷ ἐνδεθεῖσα —.* VIII, 7, 4 ss.

11) Zu S. 226. V, 14.

12) Zu S. 226. Zeller a. a. O. III, 2. S. 211.

13) Zu S 227. Vorläufig, bis wir in der zweiten Abteilung des Werkes auf diese jüdisch-griechische Philosophie zu sprechen kommen, verweise ich auf die ausführliche Darstellung derselben bei Zeller a. a. O. III, 2. S. 208—367. Kürzer, aber immer noch ausführlich genug im Verhältnis zum Übrigen hat sie Überweg-Heinze a. a. O. I, § 63 behandelt. Speziell über Philos Ethik spricht Wolff in den phil. Monatsheften Bd. XV, 1879. S. 333 ss., der in mehreren wichtigen Punkten von Zellers Auffassung abweicht. Die Rechtfertigung unserer Ablehnung, hier schon auf diese Schule einzugehen, kann natürlich erst die Darstellung ihrer Ethik in der zweiten Abteilung bringen.

14) Zu S. 227. Plutarchs Moralia zitiere ich nach der Didotschen Ausgabe von Dübner; die *βίοι* nach der Teubnerschen Textausgabe von Sintenis. Über Plutarch vgl. m. das ausführliche und verdienstliche Werk von R. Volkmann, Leben, Schriften u. Philosophie des Plutarch von Chaeronea, 2 Bde. Ich kenne es leider nur in der 1. Aufl. von 1869; die 2te erschien 1872. Weiter O. Gréard, de la morale de Plutarque.

15) Zu S. 228. Demosth. c. 1 u. d. Schriften *περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς* u. *περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης.*

16) Zu S. 228. z. B. *περὶ τοῦ Ει* c. 7. de Is. c. 25, 1. de Stoic. rep. c. 32, 1. cfr. auch Symp. VII, 1, 24.

17) Zu S. 228. Gegen die Stoiker hat er drei Schriften geschrieben: *περὶ στωϊκῶν ἐναντιωμάτων, ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν* u. *περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν.* Ebenso drei gegen die Epikureer: *ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον, πρὸς Κολώτην* u. *εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας.*

18) Zu S. 228. Aristid. c. 6: *τὸ θεῖον, ᾧ γλίχονται συνοικειοῦν καὶ συναφομοιοῦν αὐτούς, τρισὶ δοκεῖ διαφέρειν, ἀφθαρσίᾳ καὶ δυνάμει καὶ ἀρετῇ, ὧν σεμνότατον ἡ ἀρετὴ καὶ θειότατόν ἐστιν.* Während nun die Menschen nach der göttlichen Unvergänglichkeit und Macht streben, *τὴν ἀρετὴν ὅ μόνον ἐστὶ τῶν θείων ἀγαθῶν ἐφ' ἡμῖν, ἐν ὑστέρῳ τίθενται. Περὶ Ἰσ. κ. Ὀσ.* cap. 1: *πάντα μὲν δεῖ τἀγαθὰ τοὺς νοῦν ἔχοντας αἰτεῖσθαι παρὰ τῶν θεῶν, μάλιστα δὲ τῆς περὶ αὐτῶν ἐπιστήμης, ὅσον ἐφικτόν ἐστιν ἀνθρώποις μετιόντες, εὐχόμεθα τυγχάνειν παρ' αὐτῶν ἐκείνων· ὡς οὐδὲν ἀνθρώπῳ λαβεῖν μεῖζον, οὐ χαρίσασθαι θεῷ σεμνότερον ἀληθείας.*

19) Zu S. 228. cfr. die Schriften *περὶ δεισιδαιμονίας, περὶ Ἰσ. κ. Ὀσιρ.* u. sonst vielfach.

20) Zu S. 228. *περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι* und zwei Abhandlungen *περὶ σαρκοφαγίας.*

21) Zu S. 229. *πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα* und die Schriften de cohibenda ira, de garrulitate, de curiositate, de cupiditate divitiarum, de vitioso pudore, de invidia et odio.

22) Zu S. 229. In der Schrift: *περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων.*



23) Zu S. 229. ibid. cap. 12—16.

24) Zu S. 229. *περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν* (de Pythiae oraculis) u. *περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων*, cfr. auch *περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*.

25) Zu S. 229. de genio Socratis cap. 22, med.: *τὸ δὲ φθορᾶς λειφθὲν οἱ πολλοὶ νοῦν καλοῦντες ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἐσόπτροις τὰ φαινόμενα κατ' ἀνταύγειαν· οἱ δ' ὀρθῶς ὑπονοοῦντες ὡς ἐκτὸς ὄντα δαίμονα προσαγορεύουσιν.* cfr. überhaupt dieses u. cap. 20.

26) Zu S. 229. Die Höhe seiner sittlichen Gesinnung zeigt sich besonders in dem schönen cap. 9 der im Text genannten Schrift, das mit den Worten beginnt: *πρᾳότητα μὲν οὖν καὶ ἀνεξικακίαν οὕτως ἐστιν ἐπιδείξασθαι ταῖς ἔχθραις· ἁπλότητα καὶ μεγαλοφροσύνην καὶ χρηστότητα μᾶλλον* (ἢ?) *ἐν ταῖς φιλίαις. φίλον μὲν γὰρ οὐχ οὕτω τὸ εὖ ποιεῖν καλόν, ὡς αἰσχρὸν τὸ μὴ ποιεῖν δεόμενον· ἐχθροῦ δὲ καὶ τὸ τιμωρίαν παραλιπεῖν ἐν καιρῷ παρασχόντος ἐπιεικές ἐστιν.*

27) Zu S. 229. In den Schriften *εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον, περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι, πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον* u. *πολιτικὰ παραγγέλματα.*

28) Zu S. 230. Kosmopolitismus in der Schrift *περὶ φυγῆς* cap. 5. *περὶ τ. Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς* cap. 6: *πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας.* Selbstmord *περὶ εὐθυμίας* cap. 18. cfr. *Δημοσθένους καὶ Κικέρωνος σύγκρισις* cap. 5.

29) Zu S. 230. Dies besonders in der Schrift *πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν;*

30) Zu S. 230. Über Apulejus s. Näheres bei Teuffel a. a. O. § 344 s.; über das Märchen von Amor und Psyche und dessen Deutung cfr. die Abhandlung Friedländers in seiner Sittengesch. Roms Bd. I, 2, Anhang zum 5. Abschnitt S. 509 ss. Von Otto Jahn haben wir u. a. eine hübsche Separatausgabe desselben, Leipzig 1856. Die Schrift von Ad. Zinzow, Psyche u. Eros. Halle 1881 kenne ich nur aus einer Rezension von J. Mähly (Philolog. Rundschau 1881, Nr. 33); darnach bietet sie aber auch für unsere Zwecke nichts Neues und Wesentliches. — H. v. Kleist giebt in seiner Dissertation de L. Apuleii Madaurensis libro, qui inscribitur de philosophia morali (Flensburg 1874) eine Analyse dieses Werks, das das zweite Buch der Schrift de dogmate Platonis bildet. Er kommt zu dem Resultat, daß wir es hier nicht mit einer selbständigen Schöpfung des Apulejus zu thun haben, sondern mit einem Auszug aus einer aus der Schule der Akademiker hervorgegangenen Schrift. Das Ganze ist natürlich durchaus eklektisch und wirft durch vielfache Verwirrung und Unklarheit kein eben günstiges Licht auf den exzerpierenden Verfasser.

31) Zu S. 230. Über ihn s. Fr. Thedinga, de Numenio philosopho Platonico, diss. Bonn 1875 (mit den vorhandenen Überresten, die übrigens neuestens auch Mullach seinem 3. Bande einverleibt hat). Für uns sind von besonderer Wichtigkeit die Bruchstücke aus seinem Werk *περὶ τἀγαθοῦ*. Im ersten Buch desselben führt er aus, daß das höchste Gut *τὸ ἕν*, d. h. Gott sei und daß der Mensch durch Ekstase zu demselben emporsteigen und es erlangen könne. Numenius selbst heißt sich Pythagoreer, glaubt aber, Plato und Sokrates haben ihre Philosophie von Pythagoras entlehnt, und dieser selbst wieder verdanke seine Weisheit den Indern, Ägyptern, Juden u. s. f.

32) Zu S. 231. cfr. z. B. Euseb. praep. ev. XI, 22, 1: *δεήσει — μιᾷ βολῇ — ἀπελθόντα πόῤῥω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα — μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρὸν*, u. ibid. 2: *καί ἐστι κράτιστον τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστι τὸ ὄν.*



33) Zu S. 231. Von seinen Schriften, die nach seinem Tod von Porphyr in sechs Enneaden zusammengestellt worden sind, haben wir in jüngster Zeit eine schöne Ausgabe von H. F. Müller, Plotini Enneades, 2 Bde., Berlin, Weidmann 1878—80 erhalten, denen der Herausgeber eine Übersetzung auf dem Fuß hat nachfolgen lassen, die um so verdienstlicher ist, je schwieriger Plotin zu verstehen ist, da sich bei ihm vielfach Wort und Begriff nicht zur Deckung bringen lassen wollen. Eine Monographie über „die Philosophie des Plotin" haben wir von C. H. Kirchner, Halle 1854; cfr. auch die Artikel von Steinhart über Platonismus und Plotin in Paulys Realencyklopädie.

34) Zu S. 231. R. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriß. Leipzig 1879, die eine Reihe feiner und treffender Bemerkungen über Plotin enthält, S. 35 ss.

35) Zu S. 232. Es scheint mir mehr ein Wortstreit, ob man mit Kirchner a. a. O. S. 80 ss. diese Stufe wie im Text geschehen, Natur, oder mit Zeller a. a. O. III, 2. S. 481 ss. zweite oder niedere Weltseele nennt. Für uns hier genügt jedenfalls der Hinweis auf diese Differenz.

36) Zu S. 232. Zeller a. a. O. III, 2. S. 450 ss.

37) Zu S. 232. z. B. Enn. V, 5, 13: *τὸ ἄρα πρώτως καὶ τἀγαθὸν — — αἴτιον τῶν πάντων.*

38) Zu S. 232. Enn. I, 7, 1: *καὶ γὰρ αὖ τοῦτο δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν· οὕτω γὰρ καὶ ἀληθὲς τὸ οὗ πάντα ἐφίεται. δεῖ οὖν μένειν αὐτὸ, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον, ἀφ' οὗ πᾶσαι γραμμαί. καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος,* und sonst.

39) Zu S. 232. Enn. I, 8 handelt *περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά;* Daß *σωμάτων δὴ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἂν εἴη* (cap. 4) oder *τὴν ὕλην τὸ κακὸν εἶναι* (cap. 8), wird hier im einzelnen nachgewiesen.

40) Zu S. 232. Eucken a. a. O. S. 35: „was Plotin und die Neuplatoniker an neuen Terminis geschaffen oder an dem Überkommenen sichtlich geändert, das ließe sich in kurzem berichten. Von Ausdrücken, die von hier in den allgemeinen Sprachgebrauch eingingen, führe ich z. B. *μικροκόσμος* an, dessen Ursprung ich freilich nicht bestimmt nachweisen kann, das aber im Abendlande namentlich durch Boëthius in Gebrauch gekommen sein dürfte". Zur Sache cfr. Enn. III, 9, 2.

41) Zu S. 232. Enn. IV, 8 handelt *περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς.* Der Versuch Plotins, die Freiheit dieses Falls zu retten, scheitert an dem Geiste seines Systems, und cap. 5 tritt bei ihm selber die Notwendigkeit desselben so sehr in den Vordergrund, daß an keine freie Wahl mehr gedacht werden kann: zugleich stellt er freilich das *ἑκούσιον* und das *ἀναγκαῖον* so schroff neben einander, daß er geradezu sagt: *οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις . . . τὸ ἑκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὖ.* cfr. hierüber Brandis, Gesch. d. Entw. 2. Hälfte S. 357 s. und S. 366 s.

42) Zu S. 233. Enn. I, 2 handelt *περὶ ἀρετῶν.* cap. 2 heißt es: *αἱ πολιτικαὶ ἀρεταὶ κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσι τῷ ὅλως ἀμείνονι καὶ τῷ ὡρίσθαι καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἔξω εἶναι τὸ μεμετρημένον.* I, 1, 10 heißt es von ihnen: *αἱ ἀρεταὶ ἔθεσιν ἐγγιγνόμεναι καὶ ἀσκήσεσιν.*

43) Zu S. 233. Enn. I, 1, 10: *αἱ ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσει, ἔθεσι δὲ ἐγγιγνόμεναι καὶ ἀσκήσεσι, τοῦ κοινοῦ. τούτου γὰρ αἱ κακίαι, ἐπεὶ καὶ φθόνοι καὶ ζῆλοι καὶ ἔλεοι.* In demselben cap. finden sich nähere Bestimmungen über diese beiden Seelen in uns. Enn. I, 2, 1: *πρῶτον μὲν ἀμφισβητήσιμον, εἰ καὶ τούτῳ ὑπάρχουσι πᾶσαι, οἷον σώφρονι ἢ ἀνδρείῳ εἶναι, ᾧ μήτε τι δεινόν ἐστι μήτε προσιὸν ἡδύ,* und ibid. 5 fin.: *οὕτως οὖν κόσμου καὶ τάξεως καὶ ὁμολογίας μεταλαμ-*

βάνοντες ἐκεῖθεν καὶ τούτων ὄντων τῆς ἀρετῆς ἐνθάδε, οὐ δεομένων δὲ τῶν ἐκεῖ ὁμολογίας οὐδὲ κόσμου οὐδὲ τάξεως, οὐδ' ἂν ἀρετῆς εἴη χρεία καὶ ὁμοιούμεθα δὲ οὐδὲν ἧττον τοῖς ἐκεῖ δι' ἀρετῆς παρουσίαν.

44) Zu S. 233. Enn. I, 2, 3: *λέγων δὴ ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι καὶ ταῖς ἀρεταῖς ταῖς ἐν πολιτείᾳ οὐ τὸ ἁπλῶς διδοὺς ἀλλὰ προστιθεὶς πολιτικάς γε καὶ ἀλλαχοῦ καθάρσεις λέγων ἁπάσας δῆλός τέ ἐστι διττὰς τιθεὶς καὶ τὴν ὁμοίωσιν οὐ κατὰ τὴν πολιτικὴν τιθείς.* Dies wird darauf im einzelnen ausgeführt, wie im Texte angegeben. cfr. auch Enn. I, 6, 6.

45) Zu S. 233. Enn. I, 2, 7: *ἐν ψυχῇ τοινῦν πρὸς νοῦν ὅρασις σοφία καὶ φρόνησις.* cap. 6: *δικαιοσύνη ἡ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρεία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν.* cfr. V, 9, 1 s. fin.

46) Zu S. 233. Enn. I, 1, 12: *ὅτι δὴ πρακτικὴν ἀρετὴν ἔχων Ἡρακλῆς καὶ ἀξιωθεὶς διὰ καλοκαγαθίαν θεὸς εἶναι, ὅτι πρακτικός, ἀλλ' οὐ θεωρητικὸς ἦν, ἵνα ἂν ὅλος ἦν ἐκεῖ, ἄνω τέ ἐστι καὶ ἔτι ἔστι τι αὐτοῦ καὶ κάτω.*

47) Zu S. 234. III, 8, 4: *καὶ ἄνθρωποι ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται . . . πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποίησιν καὶ τὴν πρᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα.* ibid. 6: *ἡ ἄρα πρᾶξις ἕνεκα θεωρίας καὶ θεωρήματος. ὥστε καὶ τοῖς πράττουσιν ἡ θεωρία τέλος... ἀνέκαμψεν οὖν πάλιν ἡ πρᾶξις εἰς θεωρίαν.*

48) Zu S. 234. Porphyr de vita Plotini c. 12. Wenn man diesen Stadtgründungsplan so wie oben geschehen beurteilt, wird er weniger „wunderlich" erscheinen (Zeller a. a. O. III, 2. S. 414) und man wird in Hegels Tadel, „es mache der Einsicht Plotins wenig Ehre, nur diesen Gedanken gehabt zu haben" (III, S. 38) nicht notwendig mit einstimmen müssen.

49) Zu S. 234. Enn. I, 4, 14: *ἐλαττώσει μὲν καὶ μαρανεῖ ἀμελείᾳ τὰς τοῦ σώματος πλεονεξίας, ἀρχὰς δὲ ἀποθήσεται. σώματος δὲ ὑγίειαν φυλάττων οὐκ ἄπειρος νόσων εἶναι παντάπασι βουλήσεται· οὐδὲ μὴν οὐδὲ ἄπειρος εἶναι ἀλγηδόνων.* Eben dieses cap. redet auch von *ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις.*

50) Zu S. 234. Porph. de vit. Plot. 1: *Πλωτῖνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη.*

51) Zu S. 234. Enn. II, 9: *πρὸς τοὺς γνωστικούς· πρὸς τοὺς κακὸν τὸ δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας.*

52) Zu S. 234. Enn. I, 3, 2: *διδακτέον οὖν* (*τὸν ἐρωτικὸν*) *μὴ περὶ ἓν σῶμα πεσόντα ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ἐπὶ πάντα ἀκτέον τῷ λόγῳ σώματα δεικνύναι τὸ ἐν πᾶσι ταὐτὸν καὶ ὅτι ἕτερον τῶν σωμάτων καὶ ὅτι ἄλλοθεν λεκτέον καὶ ὅτι ἐν ἄλλοις μᾶλλον, οἷον ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ νόμους καλοὺς δεικνύντα. ἐν ἀσωμάτοις γὰρ ὁ ἐθισμὸς τοῦ ἐρασμίου ἤδη καὶ ὅτι ἐν τέχναις καὶ ἐν ἐπιστήμαις καὶ ἐν ἀρεταῖς. εἶτα ἓν ποιητέον καὶ διδακτέον ὅπως ἐγγίγνεται. ἀπὸ δὲ τῶν ἀρετῶν ἤδη δεῖ ἀναβαίνειν ἐπὶ νοῦν, ἐπὶ τὸ ὄν· κἀκεῖ βαδιστέον τὴν ἄνω πορείαν.* V, 9, 2: *ὠδίνων μὲν ἅτε ἐρωτικὸς περὶ τὸ καλόν, οὐκ ἀνασχόμενος δὲ τοῦ ἐν σώματι κάλλους, ἀλλ' ἔνθεν ἀναφυγὼν ἐπὶ τὰ τῆς ψυχῆς κάλλη, ἀρετὰς καὶ ἐπιστήμας καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ νόμους, πάλιν αὖ ἐπαναβαίνει ἐπὶ τὴν τῶν ἐν ψυχῇ καλῶν αἰτίαν καὶ εἴ τι πάλιν αὖ πρὸ τούτου, ἕως ἐπ' ἔσχατον ἥκῃ τὸ πρῶτον ὃ παρ' αὐτοῦ καλόν* u. s. f. bis fin. d. cap. Weiter gehört hieher die schöne Abhandlung *περὶ τοῦ καλοῦ* I, 6, wo es fin. cap. 9 von der höchsten Stufe heißt: *τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν.* Ebenso die Abhandlung *περὶ ἔρωτος*, III, 5.

53) Zu S. 235. Enn. I, 5, 10 mit dem Schluß: *τὸ δὲ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ*

εὐδαιμονεῖν τίθεσθαι ἐν τοῖς ἔξω τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ψυχῆς ἐστι τιθέντος· ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι. καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως.

54) Zu S. 235. Enn. I, 4 handelt *περὶ εὐδαιμονίας*. cap. 13 heißt es: *τὸ δὲ μέγιστον μάθημα πρόχειρον ἀεὶ καὶ μετ' αὐτοῦ καὶ τοῦτο μᾶλλον, κἂν ἐν τῷ Φαλάριδος ταύρῳ λεγομένῳ ᾖ*. Inwiefern Zeller a. a. O. III, 2. S. 536 Anm. 2 sagt, Plotin wolle hier „den Ausspruch Epikurs nicht gutheißen", verstehe ich nicht: er heißt ihn nicht nur gut, sondern überbietet ihn noch, indem er behauptet, daß gerade hier das rein Geistige im Unterschied vom leidenden Seelenteil an der Anschauung des Guten festhalten und dadurch sich in seiner ganzen Würde zeigen könne. Die Bemerkung Zellers beruht wohl auf einer andern Lesart als der H. F. Müllerschen.

55) Zu S. 235. Namentlich Enn. I, 4, 11: *ἀξιώσομεν . . . μηδὲ τὸν σπουδαῖον συγχωρήσαντες εἰς τὸ εἴσω ἐπεστράφθαι ἐν ταῖς ἔξωθεν ἐνεργείαις αὐτὸν ζητεῖν μηδὲ ὅλως τὸ βουλητὸν αὐτοῦ ἐν τοῖς ἔξω.*

56) Zu S. 235. Enn. I, 5 handelt *περὶ τοῦ εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν χρόνῳ λαμβάνει· εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν;* I, 4, 15: *εἰ δύο εἶεν σοφοί, τῷ δὲ ἑτέρῳ παρείη ὅσα κατὰ φύσιν λέγεται, τῷ δὲ τὰ ἐναντία, ἴσον φήσομεν τὸ εὐδαιμονεῖν αὐτοῖς παρεῖναι; φήσομεν, εἴπερ ἐπίσης σοφοί.*

57) Zu S. 235. Enn. I, 4, 10 s.: *ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν, μονὰς δὲ αὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον. εἰ δέ τινες μηδὲ ζῆν λέγοιεν τὸν τοιοῦτον, ζῆν μὲν αὐτὸν φήσομεν, λανθάνειν δὲ αὐτοὺς τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ τοιούτου, ὥσπερ καὶ τὸ ζῆν.*

58) Zu S. 235. Enn. I, 3 handelt *περὶ διαλεκτικῆς*. cap. 1: *ὁ μὲν δὴ φιλόσοφος τὴν φύσιν καὶ ὁ μουσικὸς καὶ ὁ ἐρωτικὸς ἀνακτέοι.* Zuerst handelt er vom *μουσικός*, cap. 2 vom *ἐρωτικός*, dann cap. 3 vom *φιλόσοφος: τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου . . . καὶ μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικῆς δοτέον καὶ ὅλως διαλεκτικὸν ποιητέον.* Von dieser heißt es cap. 4: *παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης ἐνιδρύει τῷ νοητῷ κἀκεῖ τὴν πραγματείαν ἔχει τὸ ψεῦδος ἀφεῖσα ἐν τῷ λεγομένῳ ἀληθείας πεδίῳ τὴν ψυχὴν τρέφουσα.* cap. 5. 6 wird gezeigt, daß sie *φιλοσοφίας μέρος τὸ τίμιον* sei.

59) Zu S. 235. Diese intellektuelle Anschauung des *νοῦς*, von der z. B. Enn. V, 8, 10 s. V, 3 die Rede ist, scheint von Plotin als Mittelstufe zwischen das gewöhnliche Denken und den Zustand der Ekstase eingeschoben zu sein, um auch hier wie überall jeden Sprung zu vermeiden. Uns interessiert das Psychologische hier wie im Folgenden natürlich weniger. Darüber s. Zeller und Kirchner a. a. O.

60) Zu S. 236. Die Hauptstelle über diesen Zustand ist Enn. VI, 7, 33 ss. Ich führe nur einige charakteristische Stellen an: cap. 35 heißt es: *ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος, τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης . . . ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ αὐτῆς ὁ νοῦς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἓν γίνεται.* Weiter V, 8, 10: *χρὴ εἰς αὐτὸν ἤδη μεταφέρειν καὶ βλέπειν ὡς ἓν καὶ βλέπειν ὡς αὐτόν, ὥσπερ εἴ τις ὑπὸ θεοῦ κατασχεθεὶς φοιβόληπτος ἢ ὑπό τινος Μούσης ἐν αὐτῷ ἂν ποιοῖτο τοῦ θεοῦ τὴν θέαν, εἰ δύναμιν ἔχοι ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπειν.* VI, 9, 9: *ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει τότε προσιοῦσα καὶ ἤδη προσελθοῦσα καὶ μετασχοῦσα αὐτοῦ, ὥστε γνῶναι διατεθεῖσαν ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς καὶ δεῖ οὐδενὸς ἔτι· τοῦ-*

ναντίον δὲ ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ καὶ ἐν μόνῳ στῆναι τούτῳ καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον περικόψαντα τὰ λοιπὰ ὅσα περικείμεθα· ὥστε ἐξελθεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν καὶ ἀγανακτεῖν ἐπὶ θάτερα δεδεμένους, ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτυζώμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχωμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ. ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις. ἑαυτὸν μὲν ἠγλαισμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε. εἰ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ μαραινόμενον. Ebendas. c. 10. 11. ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογὴν εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Die Seligkeit dieses Schauens schildert er besonders Enn. I, 6, 7: τῆς ἀρίστης θέας, ἧς ὁ μὲν τυχὼν μακάριος ὄψιν μακαρίαν τεθεαμένος· ἀτυχὴς δὲ ὄντως ὁ μὴ τυχὼν . . . τούτου, ὑπὲρ οὗ τῆς τεύξεως καὶ βασιλείας καὶ ἀρχὰς γῆς ἁπάσης καὶ θαλάττης καὶ οὐρανοῦ πρόεσθαι χρεών.

61) Zu S. 236. Enn. V, 5, 8: ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἔνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν. ἔνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἔνδον αὖ. ἢ οὐ ζητεῖν δεῖ πόθεν· οὐ γάρ ἐστι τὸ πόθεν· οὔτε γὰρ ἔρχεται οὔτε ἄπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται. διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῇ παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει . . . ὁ δὲ οὐκ ἧκεν ὥς τις προσεδόκα, ἀλλ' ἦλθεν ὡς οὐκ ἐλθών· ὤφθη γὰρ ὡς οὐκ ἐλθὼν, ἀλλὰ πρὸ ἁπάντων ἐλθών.

62) Zu S. 236. Porphyr de vit. Plot. cap. 23: ἐφάνη γοῦν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύθι ναίων. τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. ἔτυχε δὲ τετράκις που ὅτε αὐτῷ συνῆμεν τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀῤῥήτῳ καὶ οὐ δυνάμει.

63) Zu S. 236. Enn. I, 9: περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς. cfr. auch II, 9, 18.

64) Zu S. 235. ibid. fin.: εἰ δὲ οἷος ἕκαστος ἔξεισι, τοιαύτην ἴσχει ἐκεῖ τάξιν, εἰς τὸ προκόπτειν οὔσης ἐπιδόσεως οὐκ ἐξακτέον. Doch fügt er kurz zuvor hinzu: εἰ εἱμαρμένος χρόνος ὁ δοθεὶς ἑκάστῳ πρὸ τούτου οὐκ εὐτυχές, εἰ μὴ ὥςπερ φαμέν, ἀναγκαῖον.

65) Zu S. 236. Steinhart in der Pauly'schen Realencyklopädie, Artikel „Plotin".

66) Zu S. 237. Die Belegstellen finden sich hauptsächlich in der 4. Abhandlung der dritten Enneade περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος. Im übrigen verweise ich auf Kirchner a. a. O. S. 166 ff.: das Dasein nach dem Tode; und auf Zeller a. a. O. III, 2. S. 528 ss.

67) Zu S. 237. Enn. IV, 4, 26—45.

68) Zu S. 237. Hier nur einige charakteristische Stellen: ibid. c. 26: γίνονται δὲ εὐχῶν γνώσεις κατὰ οἷον σύναψιν καὶ κατὰ τοιάνδε σχέσιν ἐναρμοζομένων καὶ αἱ ποιήσεις οὕτως· καὶ ἐν ταῖς μάγων τέχναις εἰς τὸ συναφὲς πᾶν· ταῦτα δὲ δυνάμεσιν ἑπομέναις συμπαθῶς. cap. 40: τὰς δὲ γοητείας πῶς; ἢ τῇ συμπαθείᾳ καὶ τῷ πεφυκέναι συμφωνίαν εἶναι ὁμοίων καὶ ἐναντίωσιν ἀνομοίων καὶ τῇ τῶν δυνάμεων τῶν πολλῶν ποικιλίᾳ εἰς ἓν ζῶον συντελούντων. καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανωμένου ἄλλου πολλὰ ἕλκεται καὶ γοητεύεται. καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὖ. καὶ ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ φαρμακεὺς οὗτός ἐστιν, ὃν κατανοήσαντες ἄνθρωποι ἐπ' ἀλλήλοις χρῶνται αὐτοῦ τοῖς φαρμάκοις καὶ τοῖς γοητεύμασιν. cap. 41: καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μένει γενομένου, ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρᾷ τεταμένῃ· κινηθεῖσα γὰρ ἐκ τοῦ κάτω καὶ ἄνω ἔχει τὴν κίνησιν. cfr. weiter Enn. II, 3: περὶ τοῦ εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα, besonders cap. 7.

69) Zu S. 237. Kirchner a. a. O. S. 194. 195. Zeller freilich urteilt im Gegensatz zu Kirchner a. a. O. III, 2. S. 568, daß es Plotin „ganz an Kritik fehle und daß seiner Philosophie ein starkes phantastisches Element beigemischt sei, wenn er jene Dinge für möglich gehalten und durch seine Lehre von der Sympathie gerechtfertigt" habe. Daß er aber nicht so ganz kritiklos gewesen, bezeugt schon Porphyr. de vit. Plot. c. 15: *προςεῖχε δὲ τοῖς μὲν περὶ τῶν ἀστέρων κανόσιν οὐ πάνυ τι μαθηματικῶς, τοῖς δὲ τῶν γενεθλιαλόγων ἀποτελεστικοῖς ἀκριβέστερον. καὶ φωράσας τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀνεχέγγυον ἐλέγχειν πολλαχοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγράμμασιν οὐκ ὤκνησεν.*

70) Zu S. 238. Enn. IV, 4, 43: *ὁ δὲ σπουδαῖος πῶς ὑπὸ γοητείας καὶ φαρμάκων; ἢ τῇ μὲν ψυχῇ ἀπαθὴς εἰς γοήτευσιν καὶ οὐκ ἂν τὸ λογικὸν αὐτοῦ πάθοι οὐδ' ἂν μεταδοξάσειε.* cap. 44: *μόνη δὴ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι... μόνος οὖν ἀγοήτευτος ὃς ἑλκόμενος τοῖς ἄλλοις αὐτοῦ μέρεσι τούτων οὐδὲν ἀγαθὸν λέγει εἶναι ὧν ἐκεῖνα λέγει ἀλλὰ μόνον ὃ οἶδεν αὐτὸς οὐκ ἠπατημένος οὐδὲ διώκων, ἀλλ' ἔχων.* cfr. auch Brandis, Gesch. d. Entw. 2te Hälfte. S. 354 s. 387.

71) Zu S. 238. Porphyr de vit. Plot. cap. 23: *ᾧ δὴ καὶ ἐγὼ Πορφύριος ἅπαξ λέγω πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι ἔτος ἄγων ἑξηκοστόν τε καὶ ὄγδοον.*

72) Zu S. 238. Porph. sentent. 34: *τέτταρα τοίνυν ἀρετῶν γένη πέφηνεν· ὧν αἱ μὲν ἦσαν τοῦ νοῦ, αἱ παραδειγματικαί, καὶ σύνδρομοι αὐτοῦ τῇ οὐσίᾳ· αἱ δὲ ψυχῆς πρὸς νοῦν ἐνορώσης ἤδη καὶ πληρουμένης ἀπ' αὐτοῦ· αἱ δὲ ψυχῆς ἀνθρώπου καθαιρομένης τε καὶ καθαρθείσης ἀπὸ σώματος καὶ τῶν ἀλόγων παθῶν· αἱ δὲ ψυχῆς ἀνθρώπου κατακοσμούσης τὸν ἄνθρωπον, διὰ τὸ μέτρα τῇ ἀλογίᾳ ἀφορίζειν καὶ μετριοπάθειαν ἐνεργάζεσθαι· καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους, ἐξ ἀνάγκης ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους.* Und vorher heißt es: *ἡ κατὰ τὰς πολιτικὰς ἀρετὰς διάθεσις ἐν μετριοπαθείᾳ θεωρεῖται τέλος ἔχουσα τὸ ζῆν ὡς ἄνθρωπον κατὰ φύσιν· ἡ δὲ κατὰ τὰς θεωρητικὰς ἐν ἀπαθείᾳ· ἧς τέλος ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις· ἐπεὶ δὲ καὶ κάθαρσις, ἡ μέν τις ἦν καθαίρουσα, ἡ δὲ κεκαθαρμένων· αἱ καθαρτικαὶ ἀρεταὶ κατ' ἄμφω θεωροῦνται τὰ σημαινόμενα τῆς καθάρσεως.* Und weiterhin: *ἐπιμελητέον οὖν μάλιστα τῶν καθαρτικῶν ἡμῖν, σκεψαμένοις, ὅτι τούτων μὲν ἡ τεῦξις ἐν τῷ βίῳ τούτῳ· διὰ τούτων δὲ καὶ ἡ εἰς τὰς τιμιωτέρας ἄνοδος.* (Ich zitiere nach der Didotschen Ausgabe des Plotin, Paris 1855, der die sententiae Porphyrii vorausgeschickt sind.) de abstin. II, 43: *πᾶσαν σπουδὴν ποιούμεθα θεῷ μὲν καὶ τοῖς ἀμφ' αὐτὸν ὁμοιοῦσθαι (ὃ γίνεται δι' ἀπαθείας..).*

73) Zu S. 238. cfr. z. B. de abstin. IV, cap. 20 und das Wort ibid. cap. 18, fin.: *εἰ γὰρ κατὰ μέρος τινὲς δι' εὐσέβειάν τινων ἀπέχονται, ὁ πρὸς πάντα εὐσεβὴς πάντων ἀφέξεται.* Vgl. hiezu Bernays, Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit, die er eben aus Porphyrs Buch de abstin. zu rekonstruieren versucht.

74) Zu S. 238. Über Porphyrs Verhältnis zur Religion s. das Genauere bei Zeller a. a. O. III, 2. S. 598 ss.

75) Zu S. 238. *Πυθαγόρου βίος* — ein Fragment. Dagegen hält er sich in der Schrift *περὶ Πλωτίνου βίος* ziemlich frei von Überschwänglichkeit und Wundersucht.

76) Zu S. 238. Schol. in Phaed. (Olympiod. in Phaed. ed. Finckh Nr. 143): *ὅτι εἰσὶ καὶ ἱερατικαὶ ἀρεταὶ κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρήκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὔσαις ἑνιαῖαί γε ὑπάρχουσαι. καὶ ταύτας δὲ ὁ Ἰάμβλιχος ἐνδείκνυται, οἱ δὲ περὶ Πρόκλον καὶ σαφέστερον.*

77) Zu S. 239. Stob. Eclog. I, c. 41, 65 s.: *τὸ τῆς κρίσεως λέγω, τὸ τῆς δίκης ἔργον, τὸ τῆς καθάρσεως.. κρίσεως μὲν ἄμικτος καθαρότης τῶν ἀγαθῶν χωριστή τε αὐτῶν τῶν καλῶν τελεότης ἀφεστηκυῖα τὸ παράπαν ἀπὸ τῶν ἀτελῶν, ὑπερβολή τε ἐξῃρημένη τῶν κρειττόνων αὐτὴ ἑαυτῇ, πρὸς ἣν οὐδὲν δύναται συντάττεσθαι*

τῶν χειρόνων … δίκης δ' ἂν εἴη τὸ δέον ἐν τῷ τὰ βελτίονα τῶν χειρόνων ἐπικρατεῖν καὶ ἐν τῷ τὸ κακὸν κωλύειν καὶ ἀνατρέπειν καὶ ἀφανίζειν τὸ παράπαν καὶ ἐν τῷ τὴν ἀνάλογον καὶ κατ' ἀξίαν ἰσότητα τοῖς πᾶσιν ἀπεργάζεσθαι … καὶ μὴν τῆς γε καθάρσεως ἀφαίρεσις τῶν ἀλλοτρίων, ἀπόδοσις τῆς οἰκείας οὐσίας, τελειότης, ἀποπλήρωσις, αὐτάρκεια, ἄνοδος ἐπὶ τὴν γεννησαμένην αἰτίαν, συναφὴ πρὸς τὰ ὅλα τῶν μερῶν δόσις ἀπὸ τῶν ὅλων εἰς τὰ μεριστὰ δυνάμεως καὶ ζωῆς καὶ ἐνεργείας καὶ τὰ τοιαῦτα νοείσθω ὡς πάντων χρησιμώτατα.

78) Zu S. 239. ibid.: ὑπὸ τῶν ἐμφανῶν θεῶν καὶ μάλιστα δὴ πάντων ἡλίου, τῶν τε δημιουργικῶν αἰτιῶν τῶν ἀφανῶν τῶν τε κρειττόνων γενῶν πάντων, ἡρώων φημὶ καὶ δαιμόνων καὶ ἀγγέλων καὶ θεῶν ἐξηγουμένων αὐτῶν τῆς ὅλης συστάσεως.

79) Zu S. 239. cfr. die beiden Schriften Jamblichs περὶ τοῦ πυθαγορικοῦ βίου u. περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης.

80) Zu S. 239. D. F. Strauß, Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige (Ges. Schriften I, S. 175 ss.). cfr. auch H. Schulze, de Iuliani philosophia et moribus. Stralsund 1839.

81) Zu S. 239. Über sie vgl. m. R. Hoche, Hypatia, die Tochter Theons, im Philologus, Jahrg. 15. 1859. S. 435—474. Hoche kommt zu dem Schluß, daß „der christliche Pöbel, wenn auch nicht gerade aufgehetzt vom Bischof (Cyrill) und dessen Helfern, so doch begünstigt und geschützt und vertrauend auf diesen Schutz den grausen Mord beging, und daß der Bischof wegen seiner Nachsicht und seiner Begünstigung der Mörder nicht mit Unrecht als der eigentliche Urheber der schnöden That von denen angeklagt wird, welche nicht geneigt sind, das unglückliche Weib, weil sie eine Heidin ist, zur verdammenswerten Intrigantin zu stempeln." Über ihre Sittenreinheit kann kein Zweifel sein; der Zug von Cynismus, der von ihr erzählt wird, alteriert dieses Urteil nicht, bestätigt es vielmehr und beweist, wie gering sie von allem Körperlichen und Sinnlichen dachte. Auch in ihr hat sich die neuplatonische Philosophie mit Mathematik verbunden und gemischt; denn sie hielt außer philosophischen namentlich auch astronomische und mechanische Vorlesungen.

82) Zu S. 239. Procli institutio theologica (Didotsche Ausgabe des Plotin, Paris 1855), 8.

83) Zu S. 239. So wenigstens sein Schüler Marinus in Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας, cap. 3: διελόμενοι τὰς ἀρετὰς εἴς τε φυσικὰς καὶ ἠθικὰς καὶ πολιτικὰς καὶ ἔτι τὰς ὑπὲρ ταύτας καθαρτικάς τε καὶ θεωρητικὰς καὶ τὰς οὕτω δὴ καλουμένας θεουργικάς, τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες ὡς καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἤδη τεταγμένας.

84) Zu S. 239. Im Tim. an verschiedenen Stellen; cfr. auch instit. theol. 202 ss.

85) Zu S. 240. Tim. 310, A mit der Begründung: τὸ δὲ πῖπτον εἰς γένεσιν καὶ τὸ τοιαύτην οὐσίαν ἔχον καὶ δυνατὸν συμμίγνυσθαι τοῖς θνητοῖς οὔτε θεῖόν ἐστιν ἁπλῶς οὔτε ἀθάνατον.

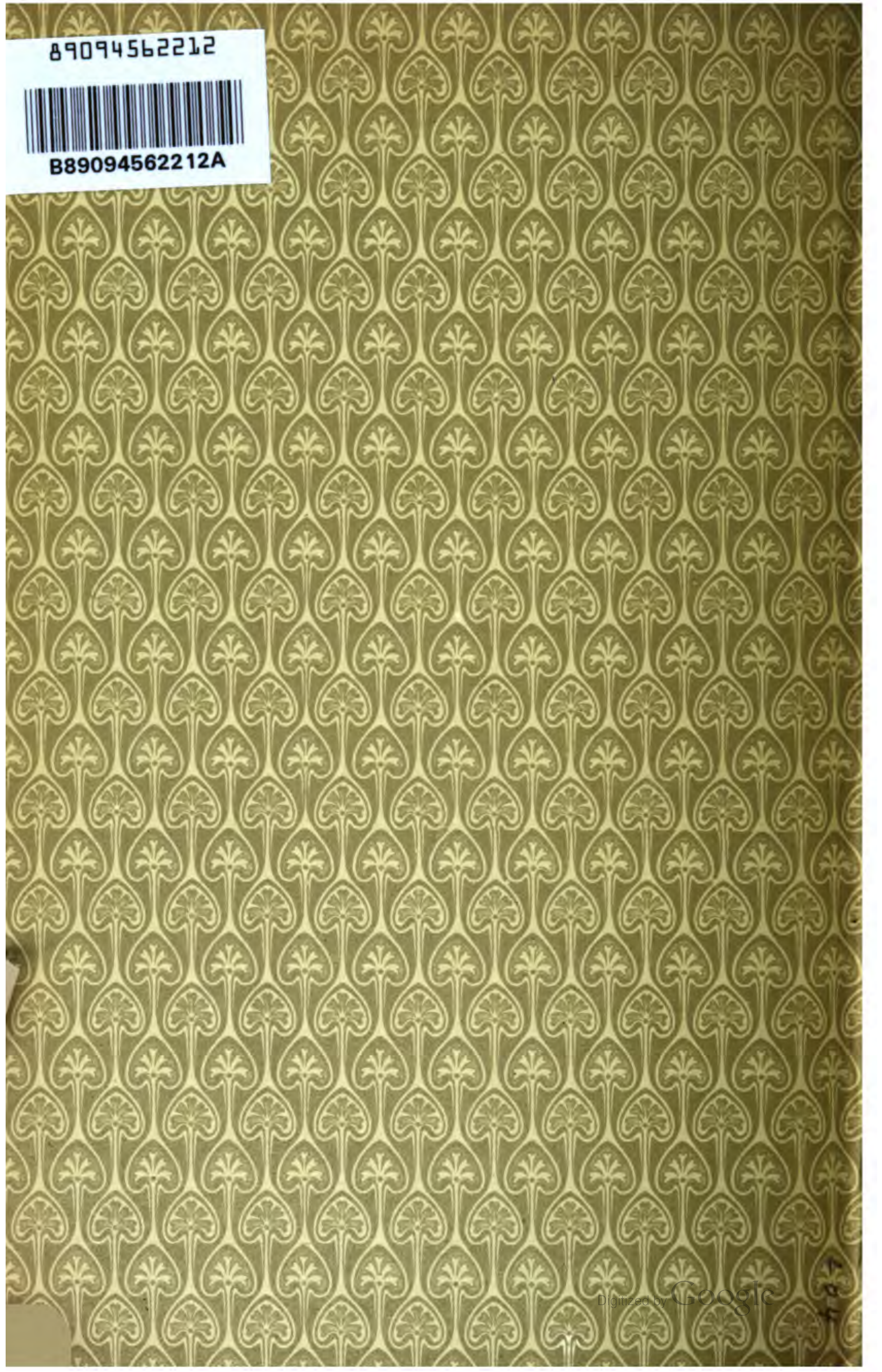
86) Zu S. 240. Marini Proclus cap. 12: καὶ ἐπειδὴ ἑώρα αὐτὸν (ὁ μέγας Πλούταρχος) πρὸς τὴν ἀποχὴν τῶν ἐμψύχων καρτερικῶς ἔχοντα, παρεκάλει μηδὲ τούτων πάντῃ ἀπέχεσθαι, ὅπως ἂν καὶ τὸ σῶμα ὑπηρετοῦν ἔχοι ταῖς ψυχικαῖς ἐνεργείαις. τὰ αὐτὰ δὲ καὶ τῷ φιλοσόφῳ Συριανῷ περὶ τῆς διαίτης τοῦ νέου παρεκελεύετο. ὁ δὲ πρὸς τὸν πρεσβύτην ἔλεγεν, ὡς διεμνημόνευε πρὸς ἡμᾶς ἡ θεία κεφαλή· ὅτι ἔασον αὐτὸν μαθεῖν ὅσα βούλομαι, ἐγκρατῶς διαιτώμενον, καὶ τότε εἰ ἐθέλοι, ἀποθάνοι. cfr. ibid. cap. 19.

87) Zu S. 288. Marini Proclus cap. 19: καὶ γὰρ πρόχειρον ἐκεῖνο εἶχεν ἀεὶ καὶ ἔλεγεν ὁ θεοσεβέστατος ἀνήρ, ὅτι τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μιᾶς τινος πόλεως

οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτήν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην. — Über Proklus vgl. m. neben der Darstellung seines Systems bei Zeller a. a. O. namentlich auch Steinhart, Proklus, in Paulys Realencyklopädie.

88) Zu S. 240. Das bestreitet zwar M. Heinze, in der Besprechung der Schrift von Prietzel, Boethius u. seine Stellung zum Christentum, im Bursianschen Jahresbericht 1880. Bd. XXI, jedoch ohne Angabe von Gründen. Und auch Brandis, Gesch. d. Entw. 2te Hälfte. S. 430 bezweifelt es. Ich komme in der nächsten Abteilung in Kürze noch einmal auf diese Frage zurück.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.


89094562212
B89094562212A



